33

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA

Filosofía iberoamericana del siglo XX II

Filosofía práctica y filosofía de la cultura

Edición de Reyes Mate, Osvaldo Guariglia y León Olivé

Editorial Trotta

Consejo Superior de Investigaciones Científicas



acceso abierto

Con el volumen dedicado a la «Filosofía iberoamericana del siglo XX» concluye el proyecto editorial de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Obedeciendo a una doble pretensión, práctica y teórica, pone en manos del lector un recorrido por los temas y autores hispano- y lusoparlantes de ese periodo, reflexionando al mismo tiempo sobre la peculiaridad de su contribución al lenguaje filosófico.

El tratamiento riguroso de estas cuestiones ha obligado a dividir la obra en dos partes. Si la primera está dedicada a *Filosofía teórica* e *historia de la filosofía*, esta segunda, sobre *Filosofía práctica y filosofía de la cultura*, trata de materias como la filosofía de la historia, la filosofía de la religión, la ética, la filosofía política y la filosofía del derecho, la estética, la filosofía de la cultura, la literatura y el ensayo. Se articula así una útil visión de conjunto de la producción filosófica en los países de habla española y portuguesa, una comunidad con un creciente grado de originalidad, autonomía y nivel científico.

Colaboradores

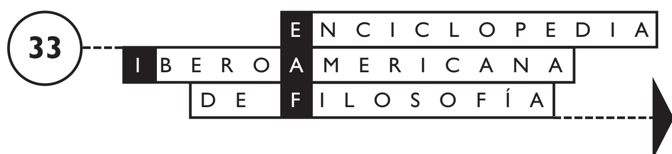
Concha Roldán
Francisco Naishtat
Juan A. Estrada
Juan Carlos Scannone
José Luis Mora García
Antolín Sánchez Cuervo
Eduardo Devés-Valdés
José M.ª González García
Antonio Valdecantos
Graciela Vidiella
Pablo Ródenas Utray
Gustavo Leyva
Benjamín Rivaya
José Manuel Aroso Linhares
Manuel Atienza
Celso Luiz Ludwig
Cláudia Rosane Roesler
Rodolfo Vázquez
Valeriano Bozal
David Sobrevilla
Francisco José Martín
Samuel M. Cabanchik

Filosofía iberoamericana del siglo XX

Filosofía iberoamericana del siglo XX
Volumen II. Filosofía práctica y filosofía de la cultura

Edición de Reyes Mate, Osvaldo Guariglia y León Olivé

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas



Catálogo general de publicaciones oficiales
http://publicacionesoficiales.boe.es/





EDITORIAL TROTTA

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

Editorial CSIC
Vitruvio, 8. 28006 Madrid
Teléfono: 91 562 96 33
Fax: 91 562 96 34
http://editorial.csic.es (correo: publ@csic.es)

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN TROTTA: 978-84-87699-48-1 (Obra completa)
ISBN TROTTA: 978-84-9879-642-1 (vol. 33/2) [edición papel]
ISBN TROTTA: 978-84-9879-717-6 (vol. 33/2) [edición electrónica]

ISBN CSIC: 978-84-00-09945-9 (Obra completa) [edición papel]
ISBN CSIC: 978-84-00-09947-3 (Obra completa) [edición electrónica]
ISBN CSIC: 978-84-00-10195-4 (vol. 33/2) [edición papel]
ISBN CSIC: 978-84-00-10196-1 (vol. 33/2) [edición electrónica]
NIPO: 059-17-088-5 [edición papel]
NIPO: 059-17-089-0 [edición electrónica]
Depósito Legal: M-14558-2017

Impresión
Grupo Gráfico Gómez Aparicio

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es un proyecto de investigación y edición, puesto en marcha por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y el Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), y realizado por filósofos que tienen el español por instrumento lingüístico.

Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española, sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción a esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no solo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva. No se trata de un diccionario de conceptos filosóficos ni de una enciclopedia ordenada alfabéticamente, sino de una enciclopedia de temas monográficos selectos. La monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español.

Queremos dejar constancia del agradecimiento debido a quienes formaron parte del Comité Académico, haciendo posible este proyecto, y que han fallecido: Carlos Alchourrón, Ezequiel de Olaso, J. L. López Aranguren, Fernando Salmerón, Javier Sasso, Guillermo Hoyos, David Sobrevilla, Luis Villoro, Humberto Giannini y Osvaldo Guariglia.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es el resultado editorial de un Proyecto de Investigación financiado en su día por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología y por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia. Contó también con la ayuda de la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

Reyes Mate y León Olivé

Con la publicación de este volumen dedicado a la *Filosofía iberoamericana del siglo* XX se cierra el proyecto editorial de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. El volumen constituye una radiografía de los escritos en español a lo largo del siglo XX sobre los temas filosóficos más importantes, que, dada su amplitud, ha aparecido en dos tomos.

El primer tomo, ya publicado[1], se ocupa del cultivo de campos como la metafísica, la lógica, la filosofía de la ciencia, la teoría del conocimiento, la filosofía del lenguaje y de la mente, amén de los relativos a la historia de la filosofía en sus diferentes momentos.

El segundo tomo, dedicado a *Filosofía práctica y filosofía de la cultura*, es el que ahora presentamos.

La obra abre con el tema de filosofía de la historia que desarrollan al alimón Concha Roldán y Francisco Naishtat.

Juan A. Estrada y Juan Carlos Scannone exponen el campo de la filosofía de la religión. El primero muestra la riqueza y diversidad de enfoques de un tema en el que se entra tarde pero que luego se cultiva mucho. El segundo subraya la original aportación de Iberoamérica al tema desde enfoques tan celebrados como la teología de la liberación, sin que esta sea el único.

José Luis Mora García y Antolín Sánchez Cuervo hacen un recorrido por el territorio en el que se encuentran con los grandes nombres del pensamiento en español, tratando de marcar las líneas de

1. Ver *Filosofía iberoamericana del siglo* XX. I. *Filosofía teórica e historia de la filosofía*, Trotta/CSIC, Madrid, 2015, con amplia información sobre el proceso de edición de la *Enciclopedia*, pp. 11-25.

lo que sería una filosofía de la cultura. Eduardo Devés-Valdés, por su parte, presenta una cartografía de la cultura en América Latina, ordenando escuelas y temáticas con un sentido críticamente constructivo.

José María González presenta un potente ensayo sobre «filosofía y literatura». La literatura aparece como un territorio privilegiado del pensamiento en español. El siglo XX es rico en ejemplos, pero que muchas de esas aportaciones se hayan hecho en torno al *Quijote* es prueba de que estamos ante un modo de pensar que viene de muy atrás.

Antonio Valdecantos se enfrenta al reto de ordenar la numerosa producción en el campo de la ética. Desde 1955, con la entrada en escena de José Luis López Aranguren, se produce un vertiginoso desarrollo de esta disciplina hasta acercarse a un posible punto de inflación que el autor detecta y denuncia. De la ética en Iberoamérica se ocupa Graciela Vidiella. También ahí hay que remontarse a mediados de siglo para asistir al despegue de esta disciplina que desde entonces ha tenido múltiples desarrollos y orientaciones. Ética de valores, ética de la liberación, utilitarismo, justicia y también bioética.

De presentar la producción en filosofía política se encargan Pablo Ródenas, en España, y Gustavo Leyva en América Latina. El primero señala que la reflexión filosófica sobre la política tiene un gran momento en los siglos XV y XVI pero es a mediados del siglo pasado cuando despega como área específica, aunque habrá que esperar varias décadas aún para su reconocimiento académico. La filosofía política se desarrolla atenta a la realidad política de la sociedad española, de ahí su fuerte componente ético. Para Leyva también la reflexión política en América Latina está pegada a la realidad. Piensa su tiempo, orientándose progresivamente hacia una democracia radical que aporte soluciones a los problemas de esa región del mundo.

En filosofía del derecho encontramos un ramillete de autores que repasan las aportaciones de los distintos países en este tema. Benjamín Rivaya presenta una breve historia de la filosofía jurídica española teniendo en cuenta la dictadura, la transición y la constitución democrática. De Portugal se ocupa José Manuel Aroso Linhares que ha tenido avatares semejantes pero con una producción intelectual específica. De Argentina se ocupa Manuel Atienza que va desgranando un ramillete de nombres sobresalientes que no solo han traspasado las fronteras argentinas sino las del área hispanohablante. De la abundante y variada producción brasileña hablan Celso Luiz Ludwig y Cláudia Rosane Roesler. Finalmente Rodolfo Vázquez lanza una mirada de conjunto sobre el derecho en los demás países de América Latina, con lo que el lector cierra el capítulo con una información exhaustiva.

Valeriano Bozal se ocupa de la estética en España, un área de tardía aparición —salvo excepciones como las figuras de Antonio Machado u Ortega y Gasset— y secuestrada durante el franquismo como tantas otras disciplinas. Solo a partir de 1956, con la cátedra de José María Valverde comenzarán a cambiar las cosas. A partir de ese momento hay una aceleración productiva con nombres muy notables que permite presentar una nómina de autores y obras muy respetable. David Sobrevilla se ocupa de América Latina. El subtítulo de su contribución —«Entre la recepción y el replanteamiento»— es toda una declaración de intenciones. Se ha pasado de recibir, comentar y prolongar a una producción creativa e innovadora que debe ser tenida en cuenta.

El volumen concluye con el estudio de la figura del ensayo. Del ensayo en España se ocupa Francisco José Martín. Ofrece una panorámica en la que podemos ver cómo autores y obras van conformando una figura del pensar tan original y específica como el ensayo. Samuel Cabanchik se centra en el ensayo en América Latina. Traza una semblanza teórica de lo que es y expone las modalidades que se han producido en América Latina. Este apartado, como el referido a la literatura, demuestra que el pensar en español está íntimamente ligado al ensayo y a la escritura.

Este último volumen de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía está firmado por sus tres directores, Reyes Mate, Osvaldo Guariglia y León Olivé. Sin embargo, en el breve espacio de tiempo que media entre la redacción y su publicación Osvaldo Guariglia ha fallecido. Es un punto final extraño porque nadie como Guariglia creyó en este proyecto y muere cuando hemos llegado al final. Si en estos casos solemos decir que «nos queda su obra», nunca eso es tan verdad como en este. Quede constancia de nuestro reconocimiento por su contribución y también la pena por no poder disfrutar del último volumen que tanto le debe.

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN ESPAÑA EN EL SIGLO XX. DEL CASTICISMO A LOS CONCEPTOS DE IDENTIDAD, MEMORIA Y ACCIÓN*

Concha Roldán

PRESENTACIÓN

A finales del siglo XX asistimos al anuncio de que la historia occidental había llegado a su punto final (Fukuyama, 1992; Sádaba, 1993; Racionero, 2005). Un movimiento que preconizaba, en algún aspecto al menos, una ruptura con lo que la llamada «posmodernidad» criticaba del pasado «moderno» y que puede resumirse en la huida de cualquier explicación holista y unitaria de la historia, esto es, de lo que Lyotard llamó los *grandes relatos*. En este marco, la filosofía de la historia quedaba condenada, pues, a ser una disciplina pasada y del pasado, sobre la que no cabría sino levantar un acta de defunción. Ahora bien, en honor de la verdad hay que subrayar que la crítica a la filosofía clásica de la historia[1], en particular al historicismo, había surgido en Europa ya a comienzos de siglo entre las filas de aquellos que, con todo, querían seguir haciendo un brindis a la modernidad, a pesar de la atroz experiencia de las guerras mundiales en el seno mismo de la civilización occidental, con sus campos de exterminio, algo que hacía dudar del poder salvífico de la razón, de la fe en el progre-

* Este trabajo se ha realizado en el marco de los proyectos «Prismas filosófico-morales de las crisis» (PRISMAS: FFI2013-42935-P) y «Philosophy of History and Globalisation of Knowledge. Cultural Bridges Between Europe and Latin America» (WORLDBRIDGES: PIRSES-GA-2013-612644).

1. Entiendo por «filosofía clásica de la historia» tanto la denominada «filosofía especulativa de la historia» como la «filosofía crítica de la historia», por contraposición a la «filosofía analítica de la historia» que Danto (1989, 19) había contrapuesto a la «filosofía sustantiva», tal y como señalo en la introducción de mi libro *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia* ([2]2005).

so y en la ciencia, y de la capacidad humana para alcanzar cualquier tipo de utopías, lo mismo que se criticaban las incursiones positivistas en la predictibilidad «científica» de la historia, tanto de signo marxiano como analítico. Punto de vista en el que, sin duda, coincidieron muchos filósofos españoles de la época (Eugenio d'Ors, Manuel García Morente, José Gaos, Xavier Zubiri, Julián Marías, José Ortega y Gasset o María Zambrano).

Por otra parte, es un hecho que en los últimos años del siglo XX y comienzos del siglo XXI —acaso como «movimiento de resistencia»— asistimos a una proliferación de estudios de reflexión histórica que se publican, no solo en el ámbito académico, sino también en el literario e incluso en el político. Muchos *ensayos* de vuelta —más bien vueltas en plural (Roldán, 2006)— a una historia que, reina de la contingencia, se escribe con minúscula, pues, como diría Javier Muguerza, «los tiempos no están ya para sistemas, ni para Razones con mayúscula» (1990, 109). A la historia se vuelve de muchas maneras, son muchos los relatos, pues no hay (afortunadamente) un pasado único en el que refugiarse: ya no hay retorno posible a Ítaca para Ulises. O, con otras palabras, como le reprochaba Danto a Peirce, ni el futuro se puede predecir, ni el pasado es algo fijo, cerrado, terminado, sino que «siempre estamos revisando nuestras creencias sobre el pasado, y suponerlo 'fijado' sería desleal al espíritu de la investigación histórica» (Danto, 1989, 102).

Frente a los intereses de la historia, anclada en el viaje del presente al pasado, la filosofía de la historia conjuga los tres tiempos (pasado, presente y futuro). Pensar la historia es pensar *desde* el presente y *para* el futuro; por eso, en nuestras nuevas reflexiones acerca de la historia estamos de alguna manera «*de vuelta* del pasado», buscando nuestro protagonismo en el presente y nuestra responsabilidad de cara al futuro. Y es en este punto donde la filosofía de la historia confluye con la teoría de la acción, puesto que en la teoría de la acción el punto de referencia son *el* o *los* actores y cómo estos «crean» actividad o «reaccionan» ante una situación. Los actores individuales pueden actuar como colectividades, pero tanto en el caso de individuos como de colectividades, el presupuesto indispensable es la «libertad de acción», de manera que ya no podemos responder a la pregunta por el sujeto de la historia sino en clave ético-política. Es lo que he dado en llamar el «giro ético» de la filosofía de la historia (Roldán, 2005, 205-211), que convierte la reflexión filosófica sobre la historia en el lugar por excelencia de la transversalidad, de forma que en ella encajen categorías centrales del discurso filosófico contemporáneo que a día de hoy solo pueden ser pensadas desde la

historia —incluyendo la historia de la filosofía—: sujeto, comunidad, memoria, política, utopía, modernidad, por citar solo algunos. Este giro ético recogería a mi entender el testigo del «giro sociológico» —llevado a cabo por la Escuela de los Annales y autores como Lucien Febvre o Josep Fontana— y del denominado «giro lingüístico» de los años sesenta. Algo en lo que coinciden, como veremos, los autores españoles que han dedicado sus esfuerzos en las últimas décadas a la filosofía de la historia.

Ahora bien, lo que nos interesa resaltar aquí no es solo este creciente interés por la reflexión sobre la historia, sobre la «posibilidad de una filosofía crítica de la historia *hoy*», que vuelve a reabrir en algún sentido el antiguo debate entre historiadores y filósofos, sino si descubrimos alguna peculiaridad en la manera española de acometer estas «nuevas formas de pensar la historia». Más aún, nos interesa descubrir si hubo algún elemento que nos distanció en sus orígenes de la herencia europea, de la manera eurocentrista y hegeliana de hacer filosofía de la historia, y si este nos permite aproximarnos, a su vez, a una forma iberoamericana de hacer filosofía de la historia.

Sin ánimo de simplificar, podemos afirmar que la crítica a la filosofía clásica de la historia y al historicismo llegó a la España aislada por la dictadura con varias décadas de retraso, eso sí, compensada con una aceleración vertiginosa que nos hizo pasar en un abrir y cerrar de ojos desde la crítica acérrima a la posibilidad de hacer filosofía de la historia a una cierta «rehabilitación» de esta, no solo desde una perspectiva metodológica sino también práctica. Por el contrario, ya desde finales del siglo XIX —y desde antes— existía una idiosincrasia española que se jactaba de aprovechar su situación geográfica para vivir dando la espalda a Europa, alimentando lo propio, lo castizo, de forma que hasta la instauración de la República la «identidad española» se forjó *contra* la modernidad y la idea de progreso. Una realidad reaccionaria que —tras la guerra civil y bajo la dictadura de Franco— vuelve a instaurarse como un resorte, tras breves años de apertura e intercambio con Europa que tuvieron, como veremos, un amplio eco en el desarrollo filosófico (Roldán, 2007 y 2010) que sin duda se prolongó a través del exilio en el pensamiento de muchos filósofos españoles en Iberoamérica (por ejemplo, José Gaos, Eduardo Nicol o María Zambrano), frente a la visión más conservadora de la mayoría de los que se quedaron (Manuel García Morente, Julián Marías o Xavier Zubiri).

Nuestro cometido será, pues, mostrar cómo las mismas circunstancias históricas abonaron el terreno para que de una manera en parte contingente y azarosa, en parte guiada por la determinación

racional y las libres decisiones de sus actores, se desarrollara una peculiar filosofía de la historia en España e Iberoamérica, que hará que no sea casual la importancia que a las dos orillas se concede a la reflexión histórica, por un lado desde el concepto de «identidad» —comunitaria, nacional y transnacional—, por otro, desde el ejercicio de la «memoria» —individual y colectiva—. Identidad y memoria convergen así en una perspectiva común, en una comunidad del «pensar en español» —como ha puesto de manifiesto Reyes Mate—, en la cuestión de la identidad latinoamericana que hunde sus raíces en la historia (Roig, 1994, 146). Una vuelta de tuerca más, sobre un humus de filosofía práctica, será la causa de que la simbiosis de identidad y memoria desemboquen en la reivindicación de la justicia en la filosofía de la historia española e iberoamericana, que no es en este punto diferente de la ética y la política que buscan la erradicación de las desigualdades y la pobreza. Filosofía de la historia es filosofía de la acción (Roldán, [2]2005; Naishtat, 2009), o —como R. Collingwood subrayaba— la filosofía de la historia se refiere a las acciones humanas, en plural, las *res gestae* (Roldán, 1991).

La filosofía española de la historia, como la iberoamericana, se sitúan así *a fortiori* en el lado crítico de una filosofía clásica de la historia defensora de la finalidad lineal, del progreso y de los totalitarismos ideológicos de diverso signo a que estas convicciones deterministas daban lugar, preguntándose desde su «giro ético» (Roldán, [2]2005) por «otro sentido»: el que las acciones humanas tienen en la historia. En este sentido, en su introducción al volumen 5 de esta *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (EIAF) dedicado a la *Filosofía de la historia*, Reyes Mate pone de manifiesto que la pregunta por el sentido de las acciones humanas, por el horror y la muerte a que dieron lugar, es lo que hace «que la filosofía de la historia siga siendo tan actual y desafiante como las preguntas que le dieron origen, pese a todos sus abusos históricos —religiosos, profanos, idealistas o postidealistas...—» (1993, 11 ss.). Allí se muestra, a través de las aportaciones de un ilustre elenco de pensadores españoles e iberoamericanos de distintos países, un recorrido histórico y temático por los diversos problemas que plantea el conocimiento histórico, sobre todo los relacionados con los conceptos de comprensión, explicación y narración. Pero, salvo el artículo de Pedro Cerezo dedicado a Ortega y Gasset, no se presta allí una especial atención a la filosofía española e iberoamericana de la historia, hueco que pretende cubrirse desde este su último volumen, a través de este capítulo que se complementa temáticamente con el elaborado por el doctor Naishtat sobre la «Filosofía de la historia en Iberoamérica en el siglo XX», y que constitu-

ye como la otra cara de mi aportación, ambas enriquecidas —como esperamos— por el trabajo en común y las discusiones favorecidas a ambos lados del Atlántico por el proyecto WORLDBRIDGES, cuya referencia aparece en la nota 1.

Quede constancia, sin embargo, antes de seguir adelante, que no he querido acometer en estas pocas páginas la prácticamente imposible tarea de presentar un panorama exhaustivo de la filosofía de la historia en España en el pasado siglo, a modo de un «listín telefónico» de todas/os las/os autoras/es que han aportado algo en nuestra lengua a la disciplina. Por el contrario, mi modesta intención ha sido buscar un marco teórico común —el entramado facilitado por el entrecruzamiento de los conceptos de identidad, memoria y acción— en el que presentar, a modo de un cuadro impresionista, esos trazos que nos encaminan a investigaciones futuras y que sugieren al lector que estas líneas apenas suponen la punta de un iceberg de mucho mayor calado. De esta manera, en mi artículo presentaré los hitos fundamentales de la filosofía española de la historia en el pasado siglo, incluyendo a las/os autoras/es de las últimas décadas, en quienes aparece con mayor claridad la vinculación de la filosofía de la historia con la filosofía práctica o lo que en mis escritos he dado en llamar «una filosofía de la historia doblada de ética y filosofía política» (Roldán, [2]2005; 2006, 520).

En este sentido, el artículo ha sido dividido en cinco partes. En la primera de ellas (1. Los albores del siglo: casticismo y humanismo. A la búsqueda de una identidad española) presento la tesis de la constitución de una peculiar filosofía de la historia española en tensión entre la idea de una identidad española (carácter español) y la apertura a lo otro (humanismo). En un segundo punto (2. La europeización de la filosofía española de la historia), me referiré al importante papel jugado por la apertura europea en la constitución de una reflexión histórica durante la República española. En tercer lugar (3. El protagonismo de José Ortega y Gasset), me ocupo a vuelapluma de la única aportación original de la filosofía española de la historia en el pasado siglo. En un cuarto punto (4. La filosofía de la historia en la España de la posguerra: el valor de irse y el valor de quedarse) me refiero al escaso papel de la filosofía de la historia en la posguerra española. Y en quinto y ultimo lugar (5. El pensar español sobre la historia: identidad, memoria y acción) presentaré lo que a mi entender caracteriza el panorama actual de la filosofía de la historia española que, partiendo de una crítica drástica al historicismo, se constituye en torno a la reflexión sobre la memoria histórica y subrayando los conceptos de responsabilidad y justicia con un carácter eminentemente ético-político.

1. LOS ALBORES DEL SIGLO: CASTICISMO Y HUMANISMO. A LA BÚSQUEDA DE UNA IDENTIDAD ESPAÑOLA

La reflexión sobre la historia en España a comienzos del siglo XX se centra en la distinción de lo que supone «lo propio» español por contraposición a «los otros» pueblos, en especial europeos. El origen de las corrientes conservadoras imperantes en la primera mitad del siglo se encuentra entre aquellos que se enrocaron en esa distinción optando por lo propio, lo idiosincrático, mientras que, por el contrario, otros autores —verdaderos semilleros progresistas— prefirieron minimizar esta distinción. En particular me referiré en estas páginas, por la repercusión posterior que tuvieron, a las diferentes posturas de Marcelino Menéndez Pelayo y de Miguel de Unamuno en torno a la «verdadera tradición» y la influencia que esto tiene en el surgimiento de la filosofía española de la historia, cuestionándose con más de un siglo de retraso respecto a Europa las tensiones entre los caracteres nacionales y el espíritu humanista.

Menéndez Pelayo (1856-1912) no expuso una teoría sobre la marcha de la historia, pero sí que desarrolló algunos conceptos que tienen que ver con nuestra temática. Sin duda influido por la teoría del *Volksgeist* de Hegel, piensa que la peculiaridad cultural de cada colectividad se origina a partir de un diferente «genio nacional», «genio del pueblo» o «espíritu de la raza». Lo que con ello está conforme es lo «castizo» y la fidelidad a la tradición en cuanto continuidad histórica de ese «genio nacional» o «carácter español» constituye, en su opinión, el requisito imprescindible y la garantía de vitalidad cultural, como pone de manifiesto en el Epílogo a *La historia de los heterodoxos españoles* (1992, II, 1421). En esta defensa, en sus escritos de juventud, de una «identidad española», Menéndez Pelayo opinaba que los pueblos latinos, defensores de la unidad imperial y católica, eran los portadores natos de la antorcha de la cultura, mientras que los nórdicos, con sus «nieblas hiperbóreas» y su tendencia a la división, solo habían representado una amenaza o un retraso. Y aunque nunca se desdijo formalmente de esta idea, cuando fue penetrando más en el conocimiento de la cultura alemana, calificó aquella su inicial antipatía de «infantil animadversión, la cual era más bien generosa envidia».

En cualquier caso, de esta doctrina partirán los tradicionalistas conservadores para desarrollar dos principios básicos de su pensamiento:

a) Un pueblo solo asimila lo que está en consonancia con su tradición; lo contrario a ella resulta disolvente y, a la larga, ineficaz y efímero. Teoría que desarrollarán tanto Manuel García Morente

(1886-1942) —en *Ideas para una filosofía de la historia de España*— como Ramiro de Maeztu (1874-1936) —sobre todo en su libro *Hacia otra España* (Villacañas, 2000).

b) Frente a la revolución no cabe la mera «reacción», que se limita al restablecimiento de lo antiguo, sino que es precisa una «restauración» que supere sus defectos. Doctrina desarrollada por Rafael Calvo Serer[2] en su tesis doctoral sobre *Menéndez Pelayo y la decadencia española* (1940).

La reflexión sobre la historia (universal) se había ido constituyendo en los orígenes de la modernidad europea, frente al concepto de «espíritu de los pueblos», como toma de conciencia colectiva de la distancia temporal respecto a la tradición (Duque, 1989). Algo muy diferente parecía ser el caso español, todavía a finales del siglo XIX. Así, en sus *Ensayos en torno al casticismo* (1895), Miguel de Unamuno (1864-1936), polemizando respetuosamente con Menéndez Pelayo, piensa que «la verdadera tradición eterna» es la «intra-historia» «y no la tradición mentida que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras» como refleja en *La tradición eterna* (1945, I, 59). Lo castizo —lo histórico— es solo un caparazón asfixiante y efímero de lo intrahistórico, pervivente en lo popular vivo. Ahora bien, «la vida honda y difusa de la intra-historia de un pueblo se marchita cuando las clases históricas la encierran en sí, y se vigoriza para rejuvenecer, revivir y refrescar al pueblo todo al contacto del ambiente exterior» (*ibid*., I, 137-138). De ahí la consigna: «buscar la razón de ser del presente momento histórico, no en el pasado, sino en el presente total intra-histórico» (*ibid*., I, 63).

Valgan estos ejemplos, y sin ánimo de querer simplificar, como botón de muestra de los complejos albores del siglo XX en la vida cultural española, en la propia reflexión histórica que se debatía entre el enraizamiento de lo propio y la apertura hacia eso «otro» que se permeaba a través de los Pirineos y de la experiencia de ultramar, desde donde acechaba el cuestionamiento de los principios y valores establecidos. No olvidemos que es este el momento histórico de la guerra de Cuba, así como del surgimiento de la generación del 98, de autores en los que la literatura y la filosofía se dan la mano para sugerir una aurora de progreso: «la poesía es un arma cargada de futuro».

Las cartas estaban echadas para la construcción dialéctica de una identidad española idiosincrática y encerrada en sí misma, que be-

2. Rafael Calvo Serer (1916-1988), ideólogo español perteneciente al Opus Dei y primer catedrático de Historia de la Filosofía española y Filosofía de la Historia en la Universidad de Madrid.

bía de las raíces de una historia considerada como presente pluscuamperfecto, mientras se enfrentaba a un movimiento de apertura y europeización de la cultura española en general y la filosofía en particular, alentado por las reflexiones igualitarias y humanistas de la Institución Libre de Enseñanza (ILE) y la Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (JAE), unos años antes de estallar la Primera Gran Guerra en Europa, décadas antes de la instauración de la República en España, que daría al traste con la guerra civil. A continuación presentaré a grandes rasgos este momento que ya he desarrollado convenientemente en otros escritos (Roldán, 2007 y 2010), para poner de manifiesto lo que considero una fructífera dialéctica en el intento de la superación de los contrarios.

2. LA EUROPEIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA ANTES DE LA GUERRA CIVIL: NEOKANTISMO, FENOMENOLOGÍA E HISTORICISMO

La Junta de Ampliación de Estudios (JAE), consciente del aislacionismo institucional español, empieza su andadura allá por 1907 contagiada por el espíritu institucionista de apertura a Europa (Laporta *et al.*, 1987; Sánchez Ron *et al.*, 1987; Roldán, 2007), propugnando la necesidad de enviar pensionados al extranjero para su formación, como el método más rápido para salir de esa situación; no en vano, en su decreto fundacional podemos leer: «El pueblo que se aísla se estaciona y descompone». Con este espíritu de modernización de España se otorgan, pues, las concesiones de ayudas para ampliar estudios en el extranjero, entre las que en el campo de la filosofía una gran mayoría se llevarán a cabo en Alemania (Roldán, 2007, 163-164). La proporción de pensionados que viajan a Alemania en el campo de la filosofía no es muy elevada en comparación con otras disciplinas (Formentín y Villegas, 1989), sin embargo, la relevancia de sus obras y la trascendencia de su pensamiento en el mundo de la cultura y la política, e incluso en la misma sociedad, ha sido tan grande, que merece ser subrayada. Mencionaré aquí a los pensionados más conocidos por su repercusión posterior en el tema que nos interesa aquí, con las fechas y lugares de la realización de sus estancias entre paréntesis: Julián Besteiro (1909-1910, en Múnich, Leipzig y Berlín), Fernando Giner de los Ríos (1909, en Jena y Marburgo), Eloy Luis André (1910 y 1911, en Leipzig y Jena), José Ortega y Gasset (1911, en Marburgo), Manuel García Morente (1911-1912, en Berlín y Marburgo) y Xavier Zubiri (1929 y un año, entre 1935 y 1936, en Friburgo). También cursaron estudios de filosofía en Alemania pensionados por la JAE María de Maeztu

(1913, en Marburgo), después de la estancia de su hermano Ramiro de Maetztu (1911, en Marburgo), quien coincidiría allí con su amigo Ortega y Gasset (Villacañas, 2000, 138), y, algo más tarde, el estudioso catalán Joan Roura-Parella (1932, en Berlín), exilado en México a partir de 1939 (Abellán, 1966, 274-279).

En el marco del «ideal de humanidad» heredado por la JAE, que propugnaba la integración de los contrarios en aras de un racionalismo armónico, hay que recordar aquí que también fueron pensionados por su programa en Alemania algunos especialistas en filosofía que no participaban del ideario de la ILE y que andando el tiempo desempeñarían cargos directivos en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) durante la dictadura. Tal es el caso de Juan Francisco Yela Utrilla, catedrático de Fundamentos de Filosofía e Historia de los Sistemas filosóficos y vicedirector segundo del Instituto Luis Vives de Filosofía del CSIC hasta su muerte en 1950, que había realizado estudios de lógica y filosofía del conocimiento (1930-1931) en Friburgo y Heidelberg. Yela Utrilla, dirigente destacado de la Falange española, encabezó la reacción tradicional en enseñanza universitaria española de la época del franquismo, junto al clérigo de espíritu relativamente abierto Juan Zaragüeta —vicedirector primero junto con él en el Instituto Luis Vives— y quien fuera director entre otras de las tesis doctorales de Rafael Gambra, Leopoldo Eulogio Palacios y Raimundo Pániker (vinculado al Opus Dei hasta mediados de los años sesenta y promotor junto a Rafael Calvo Serer de la revista *Arbor*[3]), quien disfrutó de una estancia en Bonn durante la guerra civil española y en los años cuarenta colaboró también con el Instituto Luis Vives[4]. La germanofilia del ala conservadora de la filosofía española de la posguerra quedará sobre todo plasmada en la reivindicación que hacen muchos de estos profesores de haber sido los «introductores» de Heidegger en España.

Quiero hacer una breve mención aquí también a otro de los aspectos más relevantes de la ideología de la ILE heredada por la JAE, como fue la extensión del modelo educativo a las mujeres —marginadas a las tareas del hogar por la pedagogía tradicional—, para que pudieran participar activamente en la modernización, desarrollo científico y reforma política de España (Capel y Magallón, 2007,

3. Revista fundada en 1943 en el CSIC, y de cuyo consejo de redacción formaba parte, entre otros, Ángel González Álvarez, catedrático de Metafísica y secretario general del CSIC entre los años 1967 y 1973.

4. Así consta en la Memoria del Instituto Luis Vives de 1944; cf. *Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Memoria de la Secretaría General. Año 1944*, 1945, CSIC, Madrid, 108-110.

223-249). En este sentido, la Residencia de Señoritas, dirigida por María de Maeztu, jugó un papel muy importante en el desarrollo feminista de la sociedad española; entre sus paredes fraguaron Victoria Kent y Clara Campoamor la Asociación Española de Mujeres Universitarias. Para entender esto, hay que subrayar que la situación de las mujeres a comienzos del siglo XX —y en esto no se diferenciaba España tanto de Alemania— distaba mucho de alcanzar la autonomía y la igualdad; hasta 1910 las mujeres necesitaban un permiso de sus tutores legales (padres, hermanos o maridos) para poder acceder a la universidad (Flecha, 1996) y era absolutamente extraordinario poder desempeñar un cargo público: María de Maeztu fue la única mujer vocal de la JAE; una vez más la excepción que confirmaba la regla. Y por lo que respecta a la filosofía, en general, y a la filosofía de la historia, en particular, no consta la concesión de ninguna beca a mujer alguna. La filósofa de mayor renombre en la época, María Zambrano, nunca solicitó estas ayudas, lo que cuadra con su talante anti-institucional.

La apertura a Europa de los pensadores españoles, que se remonta a la estancia de Julián Sanz del Río en el año 1843 en Alemania para perfeccionar sus conocimientos filosóficos y hacerse cargo a su vuelta de la cátedra de Historia de la Filosofía que acababa de crearse en Madrid, será uno de los rasgos que convierta a la JAE en heredera de la ILE (Laporta *et al.*, 1987, 36 ss.); con su viaje, se importaba a España la filosofía krausista, de segunda fila en Alemania, pero que gozaría en nuestro país de una difusión sorprendentemente amplia, sobre todo a través de las enseñanzas del propio Sanz del Río, Fernando de Castro y Francisco de los Ríos (Díaz, 1989), que querían introducir una reforma pedagógica que nos acercara a la concepción del mundo europea, que postulaba la tolerancia y la libertad de ideas y pensamientos, el culto a la ciencia y una actitud ética de honestidad frente al dogmatismo integrista. Giner era perfectamente consciente del aislacionismo institucional español, por lo que propugnó la necesidad de enviar pensionados al extranjero para su formación, como el método más rápido para salir de nuestra situación de enclaustramiento, contribuyendo en el cambio de siglo a generar un ambiente favorable a la «europeización» (Roldán, 2007).

La europeización de la historia de la filosofía actúa así como forjadora de una peculiar filosofía de la historia que alienta a su vez una política republicana (Peña, 2009). Los pensadores españoles se confrontan así en Europa no solo con una filosofía ocupada en revisar sus planteamientos neokantianos (H. Cohen, P. Natorp y N. Hartmann, que influirían notablemente en el desarrollo del pensamiento

de Besteiro, Giner de los Ríos, García Morente o el primer Ortega), sino que también asiste a la eclosión de la fenomenología (M. Heidegger, K. Jaspers, O. Becker y, aún con poca vigencia, E. Husserl, que influirían, sobre todo, en Yela Utrilla, Linares, Ortega y Zubiri) y el historicismo, al que se han adscrito autores tan dispares como Dilthey, Marx o Mannheim, y que tanto influirían —por acción o reacción— en Ortega (Cruz, 1991, 48).

Ciertamente, los últimos años de la JAE reflejaron los tiempos difíciles de la segunda República, con el abandono de la secretaría por José Castillejo y la muerte en 1935 de su presidente, Santiago Ramón y Cajal, a quien sustituiría Bolívar, acompañado por Menéndez Pidal y Casares Gil de vicepresidentes. Ahora bien, pese a la connotación positiva que tiene esta apertura a Europa, no podemos obviar la otra cara de la moneda de la emulación de un pensamiento que conducía al eurocentrismo en la reflexión sobre la historia. Algo que terminará suponiendo un revulsivo para la peculiar reflexión histórica que España realiza de cara a Iberoamérica, donde la culpa de la conquista se verá sustituida por el intercambio intelectual y, finalmente, por el agradecimiento por la acogida que se brinda a los exilados.

3. EL PROTAGONISMO DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET (1883-1955)

De entre todos los pensadores españoles del siglo pasado Ortega es, sin duda, quien más interés dedicó a la denominada filosofía de la historia. Tras sus mencionadas estancias alemanas, los escritos de Ortega reflejan la asimilación crítica que ha hecho de la filosofía de Kant, Hegel, Heidegger, Nietzsche, Scheler o Dilthey. Y, sobre el tema que nos ocupa, vincula su crítica a una filosofía especulativa (determinista) de la historia con una filosofía de la cultura anquilosada, a la par que comienza a crear su propia concepción de una filosofía de la historia que no dé la espalda a la realidad, la vida o la sociedad. Ortega asocia el kantismo al culturalismo: desde Kant, dice, la filosofía alemana ha sido la filosofía de la cultura; bajo la influencia de los maestros neokantianos de Marburg exaltaba el joven Ortega el papel de la cultura, de sus valores y de su papel para educar al hombre en lo universal —sometiendo el ciego instinto y el capricho individual a normas y principios—. Pero a medida que la idea de vida va ocupando el centro de su pensamiento, se produce una clara inflexión en su concepción de la cultura, que se torna función de la vida (Pérez, 2005) y de la historia. Recordemos, por ejemplo, textos tan relevantes como *Historia como sistema* (1935), *Aurora de la ra-*

zón histórica (1935), *Sobre la razón histórica* (1940, 1944), *Origen y epílogo de la filosofía* (1943), *En torno a Toynbee* (1948), *Reflexiones sobre Dilthey*, etc. Ahora bien, su importancia radica, sobre todo, en la creación de un concepto novedoso para la filosofía de la historia, el de la «razón histórica», construido en diálogo crítico con autores como Dilthey o Hegel, y que hasta hace bien poco no había obtenido el reconocimiento merecido en el ámbito internacional, acaso porque en España misma se había puesto en entredicho lo «filosófico» de su pensamiento, que en las últimas décadas se ha revitalizado.

Ortega se opone a la filosofía especulativa sin renegar de la razón, reprocha a Hegel su racionalismo (*El tema de nuestro tiempo*, 1923, OC III, 176-186); haciendo que la razón dialéctica se sustituya por una razón histórica, razón narrativa, que cuenta lo que ha ido siendo y haciendo el hombre. Ortega reprocha a Hegel su razón extrahistórica; Hegel racionaliza la historia, cuando lo que debía haber hecho era precisamente lo contrario, historizar la razón. La razón físico-matemática había triunfado en el estudio de la naturaleza, pero fracasa en el estudio del hombre, precisamente porque el hombre no tiene naturaleza sino historia; la razón físico-matemática fija las cosas y las convierte en esencias inmutables, matando la fluidez de la vida y la verdadera realidad del hombre, que no se halla en las abstracciones de la razón pura, sino en la historia. Por eso Ortega opone el método de la razón histórica al de la abstracción racional: la razón vital narra lo que le pasa al hombre.

Por otra parte, frente al ontologicismo heideggeriano, Ortega reclama la prioridad cronológica (*Pasado y porvenir para el hombre actual*, 1953: OC IX, 633). En este sentido afirmará que «el hombre no tiene naturaleza sino historia» (*Historia como sistema*, OC VI, 41); lo que caracteriza a la vida, a la biografía humana, es su concepción como proyecto, esto es, su actividad de cara al futuro: «vivir es algo que se hace hacia adelante, es una actividad que va de este segundo al inmediato futuro» (*España invertebrada*, 1922, OC III, 71), el ser humano «vive, ante todo, en el futuro y del futuro, y nada tiene sentido para el hombre sino en función del porvenir» (*La rebelión de las masas*, 1929, OC IV, 266). El enorme defecto de la filosofía de la historia hegeliana es «su ceguera para el futuro», que no cuente con ninguna suerte de porvenir (*Hegel y América*, en *El Espectador* VII, OC II, 573). De ahí la importancia que concede a la metáfora del arquero, tomada de Aristóteles y Leibniz, e incluso influenciada por Nietzsche (Cerezo, 1984, 143), que convierte en principio fundamental de su propia filosofía y en emblema de su obra. La idea de proyecto significa en última instancia que toda vida debe ser entendi-

da como un proyectil lanzado hacia una meta, un proyectil que tiene que elegir su blanco, es decir, cuya trayectoria no está predeterminada. También las naciones viven de tener un programa de futuro; y por lo que al problema-España se refiere, sigue siendo necesario concentrar todas las energías en la España del futuro, lo que en *Las meditaciones del Quijote* denomina «la posibilidad de España», «la España que pudo ser» (2012, OC I, 362-363), la España que aún puede ser... Las reflexiones orteguianas no se comprenden si se separan los planteamientos culturales más generalistas de la preocupación por el concreto futuro español, lo que Ortega una y otra vez presenta como «la España posible» o «el porvenir de España». Reflexiones en las que vemos que la crítica del utopismo no está reñida en el pensamiento orteguiano con la afirmación del futuro (Pérez, 2005, 26); como señala una y otra vez, «el ser humano tiene una constitución futurista, es decir, vive ante todo en el futuro y del futuro» (*La rebelión de las masas*, 1929, OC IV, 266). En este sentido, comenta Javier Muguerza en «La incierta aurora de la razón histórica», ha conectado muy oportunamente Antonio Rodríguez Huéscar los términos «perspectiva» y «prospectiva», así como ambos con el término «proyecto», dado que, para Ortega, en efecto, la vida humana es «proyectiva» (Muguerza, 1990, 485).

Pero, por otra parte, estas reflexiones sobre la historia y la cultura no pueden separarse de las mismas reflexiones políticas de Ortega, de su propio compromiso político. Como muy bien ha señalado Ángel Valero (2013), no podemos separar las reflexiones filosóficas y metafísicas de las experiencias políticas, legislativas y gubernamentales del pensador ensayista y periodista. Solo así podemos comprender el concepto de patria orteguiano como «una tarea que cumplir, un problema a resolver, un deber» (*La pedagogía social como programa político. Los dos patriotismos*, 1916, OC I, 505-506), por tanto, no defendiendo la tierra de los padres, sino la de los hijos, como señala citando a Nietzsche (*Discursos políticos*, 1931). Frente a una reflexión sobre la historia que nos conduce a la pura memoria, los planteamientos de futuro nos sitúan en el resbaladizo terreno de una filosofía de la historia que no quiere ya ser profética —como diría Machado—, pero tampoco renunciar a los planteamientos de futuro, algo que solo puede cobrar visos de realidad cuando se abandonan los planteamientos abstractos y se hace pie en la árida tierra de la realidad social, cuando se desciende a la arena política para intentar resolver los problemas que nos rodean.

De esta manera, con la vista puesta en el porvenir, señala Ortega la historia agónica y permanente de las dos Españas. Una cadavérica

y anquilosada, que se obstina en no morir: la España institucional. Otra ágil y vivaz, pero débil todavía. La España vital, en expresión feliz de Ortega, a la que el peso muerto de la España oficial impide aflorar y que, por ello, es menester sacar a la luz, cual parteros de una decisiva renovación histórica (Valero, 2013, 52). Las dos Españas viven juntas aunque son perfectamente extrañas: «*una España oficial* que se obstina en prolongar los gestos de una edad fenecida, y otra España aspirante, germinal, *una España vital*, tal vez no muy fuerte, pero viviente, sincera, honrada, la cual estorbada por la otra no acierta a entrar de lleno en la historia» (*Vieja y nueva política*, 1914, OC I, 714).

En la filosofía orteguiana de la historia, junto al concepto de «razón histórica» cabe destacar también la relevancia de su propia concepción del «perspectivismo», que sin duda tiene su origen en Leibniz, autor al que Ortega dedicó un ensayo (*La idea de principio en Leibniz*, 1958), si bien Ortega le da un sentido no solo metafísico-gnoseológico, sino también histórico; según Ortega, ninguna perspectiva agota la complejidad de una cosa o del mundo, lo cual convierte en necesaria la tarea de integrar unos con otros los diversos puntos de vista sobre el universo: cada vida «es un punto de vista sobre el universo» (*El tema de nuestro tiempo*, 1923, OC III, 200), y, por eso, cualquier hombre debe ser considerado insustituible en la historia de la conquista de la verdad, que debe ser concebida como la suma de todas las perspectivas.

Para Ortega, el factor básico de la historia es lo social y, dentro de ello, «la acción recíproca entre masa y minoría selecta» (OC III, 103). Las épocas de decadencia son aquellas en que la minoría dirigente ha perdido sus cualidades, y la masa, en lugar de sustituirla por otra más vigorosa, pretende eliminar el principio mismo de la aristocracia (OC III, 97). Por eso subraya que «la gran desdicha de la historia española ha sido la carencia de minorías egregias y el imperio imperturbado de las masas» (OC III, 128). De ahí el título de su obra *España invertebrada* (1921). En *La rebelión de las masas* (1926), aplicando estos mismos principios, diagnosticó una crisis social en la situación presente del mundo occidental. «Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera» (OC IV, 148). Es la rebelión del hombre-masa, el hombre caracterizado por la «libre expansión de sus deseos vitales», la «radical ingratitud hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existencia», la decisión de «no apelar de sí mismo a ninguna instancia superior», el sentirse perfecto, el procedimiento de la violencia y de la acción directa.

Ahora bien, si no consiste en llevar un sentido o en unas leyes que la rijan, ¿qué es la historia? He ahí la gran pregunta filosófica que Ortega intenta responder en *Historia como sistema* (1935): la historia es «el sistema de las experiencias humanas que forman una cadena inexorable y única» (OC VI, 43). Efectivamente, «la vida humana es lo que es en cada momento en vista de un pasado que en el presente perdura y preactúa» (OC VI, 391). Este teleológico obrar «en vista del pasado», sumado en la convivencia social, y articulado en sucesión de generaciones, constituye el sistema de la historia, únicamente inteligible para una «razón histórica», es decir, una «razón narrativa».

Esta temática sería continuada por Xavier Zubiri (*Naturaleza, historia, Dios*), Julián Marías (*La estructura social*, *El método histórico de las generaciones*) y Antonio Millán Puelles (*Ontología de la existencia histórica*), con matices varios. Asimismo, la razón vital orteguiana tiene una interesante prolongación en la «razón poética» de María Zambrano y en la «inteligencia sentiente» de Xavier Zubiri, pero en ninguno de ellos asistimos a un tratamiento tan profundo y original de la filosofía de la historia como en José Ortega y Gasset.

4. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN TORNO A LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA Y LA POSGUERRA: EL VALOR DE IRSE Y EL VALOR DE QUEDARSE

Como muy bien señalara Pedro Laín Entralgo en su escrito «Tres generaciones y su destino», que fuera germen de su libro *España como problema* (1949), la guerra civil española da al traste con un proyecto de europeización y de democratización que, durante varias generaciones, intenta salvarse de distintas maneras por aquellos que optaron por permanecer en España y los que decidieron o tuvieron que optar por el exilio. En este contexto surge la peculiar perspectiva de la filosofía de la historia en la España que se asoma a Iberoamérica, completando así la perspectiva ofrecida por Francisco Naishtat en su artículo en este volumen. Importantes pensadores de origen español, como José Ferrater Mora, José Gaos, Eduardo Nicol, Eugenio Imaz o María Zambrano, entre otros, desarrollarán sus filosofías al otro lado del Atlántico, y contrastarán sus teorías sobre la historia con pensadores que regresaron o se quedaron en España, como José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri o Julián Marías, y otros pensadores iberoamericanos como el mexicano Leopoldo Zea o el argentino Arturo Andrés Roig.

Con la instauración de la dictadura se interrumpe el intercambio cultural con Europa y España queda condenada al ostracismo duran-

te cuarenta largos años. La caída de la JAE, su ocaso y liquidación, se precipitó por el estallido de la guerra civil y la pérdida de esta por el bando republicano, lo que provocó el exilio de muchos pensadores, sobre todo a Iberoamérica. Algunos de los pensionados que mencionaba más arriba, como Ortega y Gasset o García Morente, regresaron a España después de dos o tres años de estancia en Argentina —en Buenos Aires y Tucumán, respectivamente—. Otros se negaron a abandonar la madre patria, como Julián Besteiro —por aquel entonces profesor de Lógica en la Universidad de Madrid— que acabó sus días en la cárcel de Carmona (Sevilla) o, sencillamente, no se sintieron con la necesidad de marcharse, como Xavier Zubiri. Y un tercer grupo, como José Ferrater Mora, José Gaos, Adolfo Sánchez Vázquez, Joaquín Xirau, o Juan Roura-Parella, acabaron sus días en el exilio, en México, Cuba o Estados Unidos, o regresaron ya tras la muerte de Franco, como en el caso de María Zambrano (Sánchez Cuervo, 2011). Pero fuera como fuese, todos ellos supieron transmitir su talante crítico a las generaciones de filósofos posteriores, que, todavía hoy, siguen viendo las bondades de contrastar sus estudios en el extranjero.

La propia reflexión sobre la experiencia traumática de la guerra civil aflora constantemente en la idiosincrasia del pensamiento español de este siglo, en sus planteamientos acerca de los propios conceptos de identidad y memoria. Entre los autores españoles que desarrollaron su obra en España, aparte de la aportación original a la disciplina que realizara Ortega y Gasset y que ya he desarrollado en el apartado anterior, cabe señalar, por su parte, tanto a Xavier Zubiri como a Manuel García Morente y Julián Marías, que se sitúan, cada uno a su manera, en una línea tradicionalista y conservadora que busca la «identidad española» de la mano del nacionalcatolicismo. El primero centra su producción filosófica en una reflexión más abstracta de los principios metafísicos y gnoseológicos que fundamentan un pensamiento en gran parte centrado en la reflexión teológica (*Naturaleza, historia, Dios*, 1944), mientras que los segundos se aventuran más a aproximarse a lo que hemos denominado «reflexión sobre la filosofía e historia españolas», como lo muestran alguna de sus obras, como *Ideas para una filosofía de la historia en España* (1944), en el caso de García Morente, y *España ante la historia y ante sí misma (1898-1936)* (1993) o *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri* (1973), en el caso de Julián Marías.

María Zambrano (1904-1991), aunque es más conocida por sus esfuerzos filosóficos en torno a la «razón poética», escribió un librito titulado *La agonía de Europa* (1945), con el que aporta su grano de

arena a la reflexión sobre la historia y la política del momento. Bajo este título se reúnen cuatro artículos escritos por María Zambrano entre 1940 y 1944: «La agonía de Europa» (1940), «La violencia europea» (1941), «La esperanza europea» (1942) y «La destrucción de las formas» (1944). La pregunta que actúa como matriz y generadora del discurso es: ¿qué ha sido de Europa? Y la finalidad de la respuesta reside en recuperar, recoger lo que de Europa actúa aún y tiene vigencia en una Europa mutilada, castrada por la guerra, el nazismo y el fascismo. El punto de partida es el resentimiento que quedó latente en los países perdedores de la Primera Guerra Mundial y que posteriormente —como afirma Zambrano— devino en rencor y servidumbre a los hechos. Los felices años veinte enmascararon el terror vivido durante la guerra de 1914 y condujeron al ser humano a poner una confianza plena —pero fatal— en la naturaleza humana. Este exceso de confianza solo podía conducir a un punto que ya no tenía vuelta atrás: la soberbia. Y el camino hacia un segundo desastre mundial —de nuevo hacia el terror— ya está trazado: las sirenas, las múltiples sirenas del terror, siguen sonando, en el sentido mítico y en el real. Parece como si la guerra se hubiera convertido en una constante en la vida de Europa, o así debió parecerle a Zambrano cuando en el segundo capítulo se lanza a dar una explicación sobre el origen y razón de la violencia, que forma parte de la raíz europea. El anarquismo y los movimientos revolucionarios quedan rápidamente descartados. Hay que buscar en el origen, en el nacimiento, en la sustancia de la vida europea el origen de la violencia. Los fundamentos europeos son: la idea que se forja de la divinidad (Dios activo, creador), la mediación de la filosofía, la historia, la existencia y la religión. ¿Qué esperanza queda, pues, para Europa? Las *Confesiones* de san Agustín actúan como báculo zambraniano para dejar constancia del renacer de Europa; siempre renaciendo de sus cenizas, como el ave Fénix. Desde la antigüedad, pasando por el cristianismo, hasta el nuevo hombre que Freud nos mostró. «La esperanza europea» es el tercer capítulo de *La agonía de Europa*, donde María Zambrano nos presenta las peculiaridades del hombre europeo; un hombre que sabe vivir en el fracaso. Por último, «La destrucción de las formas»: Europa —Occidente— frente a Oriente. La teoría de la máscara; del nuevo arte que olvida la forma, que busca un nuevo horizonte en el inconsciente mostrando imágenes poco tranquilizadoras de la realidad. El arte, renunciaba a ser la medicina, remedio y estímulo confortante... un pasado remoto dejado atrás vivía de nuevo. Como señala Paloma Llorente Megías en su comentario del libro, «*La agonía de Europa* es, por un lado, una de las obras claves para entender el

posterior pensamiento de Zambrano. Un pensamiento que arranca de la oscuridad y que —siempre llevado por la esperanza— busca entre el follaje los rayos de luz que lo lleven hasta el hombre nuevo; el hombre de la aurora. Europa no puede morir, pues sin ella se cerraría la puerta a la esperanza».

Por su parte, Eugenio d'Ors (1882-1954), en su libro póstumo *La ciencia de la cultura* (1964), sistematizando sugerencias anteriores, sostiene que la historia no puede ser entendida a menos que se traspase el plano de lo individual y contingente y se la ordene desde el plano de la cultura con la constancia de sus *eones* y la universalidad de los «estilos». En medio de una atmósfera historicista, D'Ors mantuvo siempre izada la bandera de lo sobretemporal y absoluto: la cultura manifestada en la historia a través de cinco grandes «epifanías». No olvidemos la influencia del Seminario de Eugenio d'Ors en José Luis L. Aranguren y en los intelectuales españoles de la posguerra, que significó un oasis de apertura a los planteamientos filosóficos y culturales de los pensadores de la época (Romero *et al.*, 2009).

Ortega muere en 1955, el mismo año que José Luis L. Aranguren accede a la cátedra de Ética y Sociología —que llevaba diez años vacante, desde que la dejara García Morente— en la Universidad Complutense de Madrid. Aranguren, quien consideraba a Ortega como paradigma de los intelectuales (Sotelo, 2009, 267-280), estudia con él, con García Morente, Zubiri y Besteiro, y transmitirá a sus discípulos, lo mismo que Antonio Rodríguez Huéscar (quien dedica a sus maestros de filosofía —J. Besteiro, M. García Morente y J. Ortega y Gasset [*in memoriam*], J. Zaragüeta, L. Gil, X. Zubiri y J. Gaos— su libro *Con Ortega y otros escritos*, 1994) o Manuel Sacristán, sus peculiares interpretaciones de la filosofía alemana, junto con el gusto por viajar a Alemania a la búsqueda de la «piedra filosofal».

Con este ánimo —sin querer ser exhaustiva, para más detalles véase Roldán, 2010— se marchó Emilio Lledó[5] en 1952 a Heidelberg a estudiar con Gadamer, con quien Pedro Cerezo estudiaría también en los años sesenta. Por su parte, Javier Muguerza elegiría en la década de los cincuenta como destino Fráncfort para estudiar con Adorno y Horkheimer, pero una vez en Alemania prefirió frecuentar los círculos popperianos y viajar a Manheim, donde recibiría las enseñanzas de Hans Albert, si bien sus vuelos germánicos pronto se-

5. En el año 1988 fue nombrado miembro vitalicio del Instituto para Estudios Avanzados en Berlín, donde recibió en 1990 el premio Alexander von Humboldt del gobierno alemán: la primera vez que la Fundación Humboldt concedía ese premio a un español que trabajaba en el ámbito de las humanidades.

rían recortados con su encarcelamiento y la retirada de su pasaporte, lo que le impediría salir al extranjero hasta bien entrados los años setenta, una vez muerto Franco[6]. Reyes Mate irá en los años sesenta a Münster, para estudiar con Metz, quien daba a conocer en sus seminarios la filosofía de Benjamin y las reflexiones sobre la memoria de Auschwitz, que Mate ha desarrollado en sus investigaciones[7]. Javier San Martín, José María González, Adela Cortina, Quintín Racionero, Javier Echeverría... o yo misma fuimos bien asistidos por instituciones francesas o alemanas de intercambio —como el DAAD, la DFG, la Fundación von Humboldt— que también propiciaron los viajes de filósofos como Gadamer, Apel, Tugendhat o Habermas en los años ochenta y noventa a España.

Por último, no quiero olvidar mencionar en este periodo, aunque sea de pasada, el importante papel que en la reflexión de la filosofía de la historia española jugara el tema de la epistemología de la historia, que entre nosotros fue abordado magistralmente, a nivel filosófico, por J. A. Maravall (*Teoría del saber histórico*, 1958), que puso de relieve, contra el positivismo, que el historiador no comprende «hechos sueltos», sino «estructuras históricas donde el conjunto se nos ofrece como una totalidad distinta de la yuxtaposición de sus datos», y haciendo notar que el saber físico se ha aproximado últimamente a la modalidad de lo histórico.

5. EL PENSAR SOBRE LA HISTORIA A PARTIR DE LOS OCHENTA: IDENTIDAD, MEMORIA Y ACCIÓN

Las últimas décadas del siglo XX se presentan como especialmente fructíferas en la reflexión sobre la filosofía de la historia en España. Los planteamientos que se inician como un eco de los planteamientos occidentales de crítica a la filosofía clásica de la historia y, en especial del historicismo, acaban por fructificar en una serie de reflexiones que convierten en punteras las aportaciones españolas sobre filosofía de la historia en el último cambio de siglo. José Mingarro (pensiona-

6. En la prensa canaria de la época apareció una polémica con el entonces presidente del Gobierno, Arias Navarro, sobre la recuperación del pasaporte del autor de *Desde la perplejidad* (1990).

7. Durante años ha dirigido un proyecto sobre «La filosofía después del Holocausto». En 2009 obtuvo el premio Nacional de Ensayo por su libro *La herencia del olvido* (2008a). Pero ya una década antes había publicado, con F. Niewöhner, *La Ilustración en España y Alemania* (Anthropos, Barcelona, 1989), como resultado de los Encuentros de Wolffenbüttel, celebrados durante un lustro.

do de la JAE en 1918 en Berlín) había traducido al español *El historicismo y su génesis* de F. Meinecke. Sin embargo, fue la obra de Karl Popper, *La miseria del historicismo* (1957), la que más impacto causara en la crítica española del historicismo, que, como muy bien señalara Manuel Cruz, deberíamos haber manejado con un poco más de profundidad, dada la equivocidad propugnada por Popper, al adscribir sin más al historicismo autores tan dispares como Dilthey, Marx, Mannheim u Ortega (Cruz, 1991, 48).

La crítica a Hegel y a la filosofía clásica de la historia hace que también se desarrolle una crítica a la corriente marxiana en esta época (Roldán, 1997); no en vano, autores que han dedicado sus esfuerzos a la filosofía de la historia, se han dedicado también a los horizontes teóricos del marxismo (como Felipe González Vicén, Manuel Cruz, José María Ripalda o Francisco Fernández Buey), que nunca han abandonado del todo la filosofía española (Muguerza habla de «marxismo frío» y «marxismo cálido» al hilo de Bloch, 1990, 385), como pone de manifiesto el monográfico número 50 (2014) de la revista *Isegoría*, titulado *La vuelta de Marx*, bajo la dirección de Roberto R. Aramayo. Si bien, a la vez, se intentó profundizar en diversos proyectos de investigación —como el dirigido por Javier Muguerza 1985-1988 bajo el título «La herencia de la Ilustración: fundamentación y límites de la razón práctica»— en el fenómeno de «La Ilustración inconclusa» (Habermas) o «La Ilustración insatisfecha» (Adorno y Horkheimer), herencia clara de una izquierda hegeliana, pasada por la reflexión sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamin, como se mostraba también en los proyectos ya mencionados de Reyes Mate en torno a «La filosofía después del Holocausto». De esta tensión entre Ilustración y teoría de la acción será fruto mi artículo «Pensar la historia desde la Ilustración» (Roldán, 2000), y que consagra ya definitivamente el «giro ético» de la filosofía de la historia que iniciara en mi libro *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia* (^{2}2005), que actuará como hilo conductor de esta última parte, en torno a los conceptos de identidad, memoria y acción, que muestran una nueva manera de hacer filosofía de la historia en España, bastante próxima de la que se ha hecho en el último siglo en Iberoamérica, como mostrará el artículo de Francisco Naishtat que hace tándem con este que aquí presento.

5.1. *Narrativismo, progreso y utopía. De la estética a la ética*

Amén de la crítica al historicismo y a la filosofía clásica de la historia, la reflexión crítica sobre la historia en las últimas décadas se ha cen-

trado en España sobre todo en la crítica de la noción de progreso y el desarrollo del narrativismo (Cruz, 1986 y 1993). Así, el artículo de Reyes Mate (1993) titulado «La historia como interrupción del tiempo» se inicia con un planteamiento polémico, que critica de la mano de Benjamin el historicismo y las teorías del progreso, en general, y las interpretaciones del materialismo histórico, en particular, para continuar con un rescate de los individuos como sujetos de la historia, de una filosofía *política* de la historia, sobre lo que volveré en el siguiente apartado.

La reflexión se relaciona, además, con los nuevos sujetos (o no-sujetos o trans-sujetos) históricos, una idea expresada en el libro de Antonio Campillo, *Adiós al progreso*. Allí, se sitúa la noción de sujeto en relación con la identidad en una línea que nos interesa, esto es, cuando la idea de identidad se desplaza hacia coordenadas colectivas y universalizantes. La identidad a la que se refiere Campillo (1985, 22) es la que caracteriza el proyecto de constitución epistemológica del sujeto moderno, ese sustrato universal que en teoría se encontraría igualmente en todos los seres humanos y que en la práctica, como proyecto político, se ve enfrentado a la historia, que es lugar de la diferencia, de la manifestación de lo contingente y de lo inesperado. En estas condiciones, la tesis del sujeto es una tesis de identidad: es la tesis de la repetición de lo idéntico. Campillo entiende esta identidad entre los hombres, por la vía del sujeto universal, como un subproducto de las funciones eternizadoras de la ideología frente a la historia, que aparece como tesis de la sucesión de lo diferente. Entre ambas no cabe sino la aporía. Para resolverla habría surgido como mediación la tesis del progreso moderno, que guarda un parecido inquietante con muchos de los grandes relatos de emancipación —y que ha compartido su misma suerte, con la idea del fin de la historia—. El desplazamiento de una idea de origen epistemológico al plano político siempre acarrea problemas (García Ruiz, 2009, 186).

No en vano las reflexiones de Manuel Cruz sobre la narratividad como nuevo paradigma (1986) muestran a la vez la nueva constitución racional del sujeto y la asunción de la contingencia del tiempo vivido. El interés metahistórico no está desvinculado del trabajo sobre las nuevas condiciones de la subjetividad, que no deja de ser una reivindicación de esta (Cruz, 1996) y, sobre todo, el complejo significado de la acción humana, en cuyo ámbito se muestra la originalidad de Cruz en el entramado de conceptos como identidad y responsabilidad, que quiero poner aquí de relieve, tal y como llevamos a cabo en los diversos proyectos y acciones integradas UB-CSIC (coordinadas por R. R. Aramayo y M. Cruz), que dieron como resultado los

volúmenes colectivos: *¿A quién pertenece lo ocurrido?* (1995), *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal* (1999) y *El reparto de la acción* (1999).

En este punto de la nueva narratividad, cobra interés la figura de un autor como Eugenio Trías, por cuanto su percepción de la estética y el arte han generado una reflexión que encaja perfectamente en lo que he querido denominar, de manera amplia, «filosofía de la historia». En este sentido, la teoría fundamental de nuestro autor recuerda que el límite no se reduce a definir un espacio, un fundamento estructurador del ser humano en tanto que habitante, cuerpo, pensamiento o lenguaje, sino también a establecer una dinámica viviente, una memoria y un *telos*, es decir, un fin o sentido existencial. Dicho en otras palabras, una orientación finalística a la vez que una explicación del origen. Esta concepción dinámica y temporal del límite, presentida ya en *Filosofía del futuro* (1979) en la forma de «principio de variación», emerge de una manera grandiosa en la que es obra de referencia obligada del pensamiento triasiano: *La edad del espíritu*, de 1995. Se trata de una obra inclasificable (memoria de la civilización, teoría y filosofía de la historia, historia de las mentalidades y las ideas, teoría de las religiones), de una enorme erudición, en que se resigue la génesis histórica de la noción de límite, entendido como fundamento o eje central de toda la reflexión simbólico-lógica del ser humano desde sus orígenes. Todo, en el marco de una verdadera filosofía del futuro u horizonte de resolución escatológico, como advenimiento de una nueva humanidad en su verdadera asunción de la condición limítrofe.

Esta filosofía del futuro, que indaga el sentido escatológico y último de la condición limítrofe, es la que el autor ha explorado en dos obras inmensas: *El canto de las sirenas* (2007), y *La imaginación sonora* (2011). En estas reflexiona en torno a la tradición musical de Occidente y su sentido, y es en la música donde encuentra la verdadera aliada para una forma de conocimiento del futuro, de lo que nos espera, de aquella dimensión de lo que es hermético. Por la vía simbólica, acaba destilándose en conocimiento para una existencia fronteriza, que se orienta en el tiempo.

Se cierra así la exploración exhaustiva sobre esta noción, el límite, que configura el centro de la propuesta filosófica triasiana y que ha mostrado en los diferentes ámbitos (ontológico, epistemológico, artístico, ético, religioso, filosófico y antropológico) una enorme fuerza, vitalidad y fecundidad, y se ha constituido como una de las propuestas más originales, enriquecedoras y atractivas de la filosofía actual. El *corpus* de la filosofía del límite, aportación central de

Trías a la historia del pensamiento occidental, se recoge en títulos tan conocidos y celebrados como *La edad del espíritu* (1995), *La razón fronteriza* (1996), *Ética y condición humana* (2000) o *La política y su sombra* (2003)[8]. La muerte de Eugenio Trías ha supuesto una gran pérdida y es de celebrar que algunos autores, sobre todo en el mundo catalán —como Rubert de Ventós—, hayan seguido cultivando esta perspectiva.

La esperanza de futuro irrumpe así como liberadora frente a la idea determinista de progreso, lo mismo que una sana utopía (como sostiene Muguerza en «Razón, utopía y disutopía», 1990) acude a compensar la inevitabilidad histórica, abriendo incluso las puertas del pasado a una memoria liberada y reivindicadora de justicia.

5.2. *Memoria y política. Hacia un futuro sostenible*

Hablar de memoria y política es hablar de la filosofía de la historia de Reyes Mate. Las historias individuales, nuestra historia colectiva, se tornan memoria por su necesidad de una dimensión práctica, y esto es lo que da a la filosofía de la historia su tinte ético y político. Frente a la filosofía clásica de la historia que perseguía no solo la redacción, sino también la instauración de una historia universal, que era la «historia de los vencedores», Reyes Mate propone una lectura desde la «historia de los vencidos», las miles de historias de los masacrados, los aniquilados, los parias, los minusvalorados, los injuriados, en definitiva, los desheredados de la tierra. Por eso, hablar de «la historia como interrupción del tiempo» significa aplicar un correctivo benjaminiano al contenido revolucionario marxista que abocaba de manera implacable a la dictadura del proletariado. Con palabras de Mate:

> ¿Cuál es la propuesta de Benjamin? Sustituir la noción lineal del tiempo que vacía el presente de capacidad revolucionaria (la sociedad sin clase viene solo al final) por la idea de que todo presente cuenta con un *revolutionäre Chance* y que no es otra que la irrupción en el presente de un pasado inédito. Es la interrupción de los tiempos que corren. En otras palabras, la sociedad sin clases no es el punto final (*Endziel*) del progreso en la historia sino su lograda interrupción» (1993, 281).

De memoria y política ha tratado también a lo largo de su ya extensa obra en buena medida la reflexión de Manuel Cruz: del lugar y

8. En 2009 han sido publicados dos volúmenes de obras seleccionadas bajo el título *Creaciones filosóficas* (Círculo de Lectores, Barcelona).

utilidad de la memoria para vivir, individual y colectivamente o, con sus propias palabras, de *cómo hacer cosas con recuerdos* (Cruz, 2007), donde el autor establece una distinción entre los usos reivindicativos, la vocación puramente archivística y la manipulación política, por un lado, y las potencias que la memoria tiene para producir futuro, por el otro. En este sentido, la mera enumeración inventarial no sería el objetivo central de la actividad de escribir o pensar sobre la historia, sino el recuerdo. «Recordar es *hacer algo más* con el recuento, trascenderlo» (García Ruiz, 2009, 182). Pero la memoria tampoco puede ser la interpretación de esos hechos que permite fundar una toma de partido, sino que más bien es un instrumento que hace posible una mirada distinta sobre la realidad, para «contemplarla, aunque solo sea por un segundo, bajo una luz diferente. Porque humano, insobornablemente humano —dice el autor—, es el impulso que nos lleva a confrontarnos con nuestro pasado, a medirnos con él, a intentar extraer del relato de lo ocurrido lecciones que nos ayuden a proseguir nuestra andadura liberados, en lo posible, de lo peor de nosotros mismos. Ilusionados, en la medida en que nos dejen, en vivir juntos de otra manera». Para ello, Cruz intenta reflexionar sobre la dificultad que esto entraña poniendo en relación tres ejes conceptuales que atraviesan gran parte de su obra: la memoria, la responsabilidad y la identidad, para llegar a la conclusión de que la memoria, adecuadamente utilizada, nos confronta con nuestro pasado y nos abre nuevos caminos por los que acceder a un futuro más confortable y solidario.

Como subrayara Peirce, «el pasado no es algo cerrado» y está abierto —ha de estar abierto— a nuestra voluntad política de revisar el pasado, de pensar sobre la misma memoria, de recordar, de olvidar y, sobre todo, de ser capaces de discutir en la esfera pública hacia donde queremos ir en el futuro.

En este punto es donde más se ha cifrado la discusión entre historiadores y filósofos entre nosotros, en la que mi postura está claramente alineada con los preconizadores de una reflexión sobre la historia. Por más compacta, coherente e inmutable que en cualquier momento de la historia pueda haberse mostrado una determinada configuración de la subjetividad, una mirada diacrónica suficientemente abarcadora nos aboca a cuestionar semejante apariencia. Así, en un pasado no tan lejano proliferaban discursos (que incluso podían alcanzar hegemonía en determinados ámbitos) que reivindicaban el protagonismo de subjetividades de un signo muy determinado. Eran discursos que —planteado el asunto de forma extremadamente sumaria— se acogían a la dicotomía vencedores/vencidos para, desde ella, proyectar tal antagonismo al pasado y proceder a la construcción de

dos comunidades antagónicas enfrentadas en cuyo ámbito los sujetos actuales —mecanismo de reconocimiento mediante— extraerían no solo lecciones de lo ocurrido, sino también energías para proseguir con un enfrentamiento de supuestas virtualidades emancipadoras.

En otros lugares, ya he advertido del equívoco que, a mi juicio, puede propiciar la mencionada dicotomía, que, a fin de cuentas, constituye una categoría formal que corre el peligro de obviar el elemento, absolutamente básico, de la causa en cuyo nombre unos resultaron vencedores y otros vencidos. Dar por descontado que constituye poco menos que un imperativo ético colocarse por principio del lado de estos últimos llevaría a la indefendible, por absurda, posición de lamentar la derrota de las causas más abyectas que puedan haberse dado en el pasado. Pero, siendo esto importante, poner el foco de atención aquí nos distraería de lo realmente fundamental. Porque también en este caso estamos ante un proceso de construcción de identidad. Afirmar que se es vencedor o vencido en relación con una causa es otra manera de sostener que también esas nociones son el resultado de una construcción (social, política, histórica). En este punto, disienten en su enfoque Reyes Mate —que ha dado en sus escritos una gran relevancia al binomio vencedores-vencidos— y Manuel Cruz, si bien ambas posturas se aproximan en su balance de la guerra civil española y sus repercusiones en una posible filosofía de la historia (Mate, 2005; Cruz, 2007b) y sobre todo en la necesidad de un análisis de la historia desde la ética y la política, dando cada uno protagonismo respectivamente a los conceptos de responsabilidad y de in-justicia.

Algo similar ocurre con otra configuración conceptual, mucho más actual, que parece haber venido a sustituir a la dicotomía vencedores/vencidos. Me refiero a la dicotomía verdugos/víctimas. El filósofo de la historia norteamericano Dominick LaCapra tiene escrito en su libro *Escribir la historia, escribir el trauma* algo que resultará extremadamente oportuno evocar aquí: «la categoría 'víctima' [...] es en distinta medida una categoría social, política y ética» (2005, 98), afirmación que, sin violentar mucho los términos, podría hacerse equivaler a la de que la condición de víctima es siempre interna a un relato. La consideración introduce un elemento de interrupción en lo que discursos como los mencionados querrían plantear en términos de absoluta continuidad. Como si, según estos, a partir de la constatación del sufrimiento ajeno no cupiera más que una silente reverencia moral. Las víctimas acostumbran a ser presentadas, por parte de quienes las convierten en el eje de su discurso, como víctimas sin más, testimonios vivos del dolor, de la injusticia o de la arbitrariedad,

al margen de cualquier consideración ideológica (Arendt, Traverso, Forti). Asistimos a un interesada *despolitización* de las víctimas, que Mate quiere combatir cuando afirma: «El *quid* político de la felicidad es romper una lógica histórica ancestral que se ha resignado a pagar un 'costo histórico' (léase infelicidad de unos) por el logro de la felicidad (de otros). La reducción del hambre o la superación de las opresiones no nos llevan a la 'plenitud política' más que rompiendo una lógica criminal del poder que lleva a reproducir hoy las injusticias de ayer» (1993, 280). Dejando claro, eso sí, que lo expuesto hasta aquí en modo alguno equivale a una condena a cualesquiera formas de solidaridad con las víctimas o, formulado a la inversa, bajo ningún concepto pretende ser una apología de la necesidad de la indiferencia hacia ellas. Más bien pretende constituir una modesta denuncia de su instrumentalización para propósitos particulares nunca explicitados en la plaza pública (Cruz, 2007, 195).

Así, para Cruz, la comprensión del pasado conduce al diagnóstico de la merma del espacio político y público contemporáneo, que obedece a una sobresaturación del presente por la saturación de una memoria obsesiva (conmemoraciones) que tiende a cerrar todas las perspectivas de un futuro distinto. Para Mate, por su parte, la apuesta ético-política de un futuro libre de injusticias[9] pasa por una nueva relación de nuestra memoria —individual y colectiva— con el pasado.

Por eso, la historia de los conceptos (Oncina, 2009) y los planteamientos ecológicos para un futuro sostenible del planeta (Puleo, 2015; Riechmann, 2014) se nos presentan como nuevas formas de pensar la filosofía de la historia, en su intento por relacionar nuestro presente de manera abierta y responsable hacia el pasado y el futuro.

A MODO DE CONCLUSIÓN: HACIA UNA REHABILITACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

La actual reflexión sobre la filosofía de la historia en España no puede ni quiere dar la espalda en la actualidad a las reflexiones europeas, así como a la creciente emergencia de los nuevos nacionalismos en su interior. La voluntad política de construir un espacio común europeo se enfrenta tanto a la pluralidad como a la heterogeneidad cultural de los países de la Unión Europea. Y solo la superación en profundidad de esos problemas, de esas diferencias, podrá dar lugar a la construc-

9. «Tratado de la injusticia» fue el título que eligió para las Conferencias Aranguren que impartió en 2014 en la Residencia de Estudiantes de Madrid.

ción de una nueva ciudadanía europea multicultural e integradora, concebida como un cruce plural de identidades. Tarea para la que, a nuestro entender, se necesita de una renovada filosofía crítica de la historia que analice, valore y jerarquice las diversas experiencias y memorias históricas y culturales, puesto que los valores éticos, sociales, políticos e incluso jurídicos dependen, en última instancia, de ese sustrato previo.

Entre otros acontecimientos, el actual éxodo de los refugiados sirios ha vuelto a poner en el candelero los planteamiento europeos que se centraban en la crítica del horror de las dos grandes guerras, sobre todo en sus últimas expresiones de la barbarie llevadas a cabo por el holocausto judío, por los campos de exterminio y de concentración, y que dio origen a los planteamientos de la Escuela de Fráncfort, a las reflexiones de Adorno y Horkheimer, a la formulación de las tesis sobre filosofía de la historia de Benjamin, y, entre nosotros, al gran proyecto de investigación desarrollado por Reyes Mate en el Instituto de Filosofía del CSIC durante más de una década. El antisemitismo, junto con el rechazo al mundo musulmán en el presente, tiene su propio origen en la España de las tres culturas: lo que se rechaza va mucho más allá del ámbito de las creencias y es justamente aquella parte de «lo propio» que hay en «lo otro».

Es un hecho que a la drástica erradicación de la filosofía de la historia pretendida a comienzos del siglo XX le está sucediendo en las reflexiones españolas e iberoamericanas una paulatina rehabilitación de la filosofía de la historia, que parte de la hipótesis de que es posible una nueva concepción de la reflexión histórica que se base más en una apuesta ética y política que en la mera narratividad de lo contingente, para, a partir de ahí, analizar y desarrollar las categorías descriptivas, axiológicas o normativas y epistémicas con las que transformar la filosofía de la historia tradicional, a fin de convertirla en una herramienta útil para abordar problemas actuales. Entre estos problemas destacan la educación de la ciudadanía, la elaboración crítica de una memoria histórica, la construcción de una identidad política y social europea, los derechos humanos y, en definitiva, los aspectos ético-políticos y culturales que inciden en la evolución de las sociedades actuales. Un proyecto que cobra todo su sentido de cara a la reformulación de algunos conceptos que se encuentran en la base de los valores «centrales» de la civilización occidental como «libertad», «igualdad», «dignidad» o «justicia» y que han sido sometidos a un adelgazamiento y deformación «económicos».

Es esta una tarea que aún tiene pendiente la reflexión occidental y en la que la comunidad que se ha dado en llamar del «pensar en espa-

ñol» tiene mucho que aportar, sobre todo tras las reflexiones en torno a la identidad, la memoria y la violencia que se están llevando a cabo de manera coordinada entre España e Iberoamérica y de lo que la empresa de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* y, en especial, este volumen dedicado a la filosofía en el siglo XX son un claro testimonio.

BIBLIOGRAFÍA

Abellán, J. L. (1966), *Filosofía española en América (1936-1966)*, Guadarrama, Madrid.

Bermejo Barrera, J. C. (1994), *Entre historia y filosofía*, Akal, Madrid.

Birulés, F. (2000), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona.

Birulés, F., A. Gómez Ramos y C. Roldán (eds.) (2012), *Vivir para pensar. Homenaje a Manuel Cruz*, Herder, Barcelona.

Brauer, D. (ed.) (2009), *La historia desde la teoría. Una guía de campo por el pensamiento filosófico acerca del sentido de la historia y del conocimiento del pasado*, 2 vols., Prometeo, Buenos Aires.

Bueno, G. (1999), *España frente a Europa*, Alba, Barcelona.

Campillo, A. (1985), *Adiós al progreso*, Anagrama, Barcelona.

Capel, R. y C. Magallón (2007), «Un sueño posible: la JAE y la incorporación de las españolas al mundo educativo y científico», en J. M. Sánchez Ron *et al.* (eds.), *El laboratorio de España. La Junta para Ampliación de Estudios e investigaciones Científicas. 1907-1939*, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales y Residencia de Estudiantes, Madrid, 223-249.

Cerezo Galán, P. (1984), *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona.

Cerezo Galán, P. (1993), «La razón histórica en Ortega y Gasset», en R. Mate (ed.), *Filosofía de la historia* (EIAF, 5), Trotta/CSIC, Madrid, 167-190.

Cerezo Galán, P. (2011), *J. Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid.

Cruz, M. (1986), *Narratividad: la nueva síntesis*, Península, Barcelona.

Cruz, M. (1991), *Filosofía de la historia*, Paidós, Barcelona.

Cruz, M. (1993), «Narrativismo», en R. Mate (ed.), *Filosofía de la historia* (EIAF, 5), Trotta/CSIC, Madrid, 253-271.

Cruz, M. (ed.) (1996), *Tiempo de subjetividad*, Paidós, Barcelona.

Cruz, M. (2005), *Las malas pasadas del pasado*, Anagrama, Barcelona.

Cruz, M. (2007a), *Cómo hacer cosas con recuerdos. Sobre la utilidad de la memoria y la conveniencia de rendir cuentas*, Katz, Buenos Aires.

Cruz, M. (2007b), *Acerca de la dificultad de vivir juntos*, Gedisa, Barcelona.

Cruz, M. (2008), *Filosofía de la historia*, Alianza, Madrid.

Cruz, M. (2009), «El pasado en tanto que territorio de un conflicto»: *Daimon*, 47, 123-206.

Cruz, M. y R. R. Aramayo (1999), *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*, Trotta, Madrid.

Cruz, M. y D. Brauer (eds.) (2005), *La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia*, Herder, Barcelona.

Cuartango, R. (2005), *Hegel: filosofía y modernidad*, Montesinos, Barcelona.

Cuartango, R. (2007), *Filosofía de la Historia. Lo propio como tierra extraña*, Montesinos, Barcelona.

Danto, A. (1989), *Historia y narración*, trad. de E. Bustos, Paidós, Barcelona.
Díaz, E. ([2]1989), *La filosofía social del krausismo español*, Debate, Madrid.
Duque, F. (1989), *Los destinos de la tradición*. Anthropos, Barcelona.
Elías de Tejada, F. (1953), «Los dos primeros filósofos hispanos de la historia: Orosio y Draconcio»: *Anuario de Historia del Derecho Español*, vol. 23.
Fernández, E. (1978), «Los becarios de Filosofía de la Junta para Ampliación de Estudios y sus repercusiones en la filosofía española anterior a la guerra civil»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* V, 435-446.
Flecha, C. (1996), *Las primeras universitarias de España, 1872-1912*, Narcea, Madrid.
Formentín, J. y M.ª J. Villegas (1989), «Aportaciones de algunos pensionados y científicos de la JAE», en J. M. Sánchez Ron (coord.), *1907-1987. La Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas 80 años después*, CSIC, Madrid, 47-80. Desarrollado en M. Á. Puig Samper (ed.) (2007), *Tiempos de investigación. JAE-CSIC cien años de ciencia en España*, CSIC, Madrid, 95-101.
Forti, S. (2008), *El totalitarismo*, Herder, Barcelona.
Fukuyama, F. (1992), *El fin de la historia y el último hombre*, trad. de P. Elías, Planeta, Barcelona.
García Morente, M. (1942), *Ideas para una filosofía de la historia de España*, Madrid.
García Ruiz, A. (2008), «De la historia a la experiencia. Los usos de la historia»: *Daimon*, 43, 175-184.
García Ruiz, A. (2009), «La línea del horizonte: historia, memoria, subjetividad»: *Daimon*, 47, 181-192.
Gómez Ramos, A. (2003), *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Akal, Madrid.
LaCapra, D. (2005), *Escribir la historia, escribir el trauma*, Nueva Visión, Buenos Aires.
Laín Entralgo, P. (1945), *Las generaciones en la historia*, IEP, Madrid.
Laporta, F. *et al*. (1987), «Los orígenes culturales de la Junta para Ampliación de Estudios»: *Arbor*, 493, 17-87 y 499-500, 9-137, con un apéndice bibliográfico realizado por T. Rodríguez de Lecea.
Lasaga, J. *et al*. (eds.) (2007), *Ortega entre pasado y futuro: medio siglo después*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Léveque, J.-C. (2008), *«Forme della ragione storica». La filosofia di Ortega y Gasset come filosofia europea*, Trauben, Torino.
Maeztu, R. de (1948), *La crisis del humanismo*, ed. de M. de Maeztu, Sudamericana, Buenos Aires.
Maeztu, R. de (1997), *Hacia otra España*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Marías, J. (1948), *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri*, Espasa-Calpe, Madrid.
Marías, J. (1960), *Ortega* I. *Circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid.
Marías, J. (1983), *Ortega* II. *Las trayectorias*, Alianza, Madrid.
Marías, J. (1993), *España ante la historia y ante sí misma (1898-1936)*, Espasa-Calpe, Madrid.
Mate, R. (1993), «El tiempo como interrupción de la historia», en Íd. (ed.), *Filosofía de la historia* (EIAF, 5), Trotta/CSIC, Madrid, 271-287.
Mate, R. (2003), *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid.

Mate, R. (2006), *Contra lo políticamente correcto. Política, memoria y justicia*, Altamira, Buenos Aires.
Mate, R. (2008a), *La herencia del olvido. Ensayos en torno a la razón compasiva*, Errata Naturae, Madrid.
Mate, R. (2008b), *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*, Anthropos, Barcelona.
Mate, R. (²2009), *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Trotta, Madrid.
Mate, R. (2011), *Tratado de la injusticia*, Anthropos, Barcelona.
Menéndez Pelayo, M. (1992), *Historia de los heterodoxos españoles*, 3 vols., CSIC, Madrid.
Muguerza, J. (1990), *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid.
Muñoz, J. (2011), *Filosofía de la historia*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Naishtat, F. (2009), «Filosofía de la historia y teoría de la acción. Aspectos ontológicos y lingüísticos», en D. Brauer (ed.), *La historia desde la teoría. Una guía de campo por el pensamiento filosófico acerca del sentido de la historia y del conocimiento del pasado*, Prometeo, Buenos Aires, 133-155.
Oncina, F. (ed.) (2009), *Teorías y prácticas de la historia conceptual*, Plaza y Valdés/CSIC, Madrid.
Ortega y Gasset, J. (1996), *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 12 vols.
Peña, L. (2009), *Estudios republicanos*, Plaza y Valdés, Madrid.
Pérez Ballestar, J. (1955), *Fenomenología de lo histórico*, Gráficas Marina, Barcelona.
Pérez Quintana, A. (2005), *El raciovitalismo: la cultura como función de la vida*, Oviedo.
Popper, K. (1957), *La miseria del historicismo*, trad. de P. Schwartz, Alianza, Madrid, 1992.
Puig-Samper, M. A. (ed.) (2007), *Tiempos de investigación. JAE-CSIC cien años de ciencia en España*, CSIC, Madrid.
Puleo, A. (2011), *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Cátedra, Madrid.
Puleo, A. (2015), *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, Plaza y Valdés, Madrid.
Racionero, Q. y S. Royo (eds.) (2005), *El fin de la filosofía de la historia*, Dykinson, Madrid.
Riechmann, J. (2004), *Gente que no quiere viajar a Marte: ensayos sobre ecología, ética y autolimitación*, Catarata, Madrid.
Riechmann, J. (2014), *Un buen encaje en los ecosistemas*, Catarata, Madrid.
Rodríguez Huéscar, A. (1994), *Con Ortega y otros escritos*, Taurus, Madrid.
Roig, A. A. (1994), «La filosofía latinoamericana, la filosofía de la historia y los relatos», en A. A. Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, vol. II, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
Roldán, C. (1991), «R. G. Collingwood. El canto de cisne de la filosofía de la historia»: *Isegoría*, 4, 153-173.
Roldán, C. (2000), «Pensar la historia desde la Ilustración», en J. Echeverría (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración* II (EIAF, 21), Trotta/CSIC, Madrid, 347-377.
Roldán, C. (2005), «¿Qué queda de la filosofía de la historia de la Ilustración?», en M. Cruz y D. Brauer (eds.), *La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia*, Herder, Barcelona, 187-216.
Roldán, C. (²2005), *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Akal, Madrid.

Roldán, C. (2006), «Nuevas vueltas a la historia. Por una filosofía de la historia doblada de ética», en R. R. Aramayo y J. F. Álvarez (eds.), *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Plaza y Valdés/CSIC, Madrid, 519-547.
Roldán, C. (2007), «La europeización de la filosofía entre 1907 y 1935», en M. A. Puig-Samper (ed.), *Tiempos de investigación. JAE-CSIC cien años de ciencia en España*, CSIC, Madrid, 161-166.
Roldán, C. (2010), «Relaciones hispano-alemanas en el campo de la filosofía. Deutsch-spanische Beziehungen auf dem Gebiet der Philosophie», en S. Rebok (ed.), *Traspasar fronteras. Un siglo de intercambio científico entre España y Alemania. Über Grenzen hinaus. Ein Jarhundert Deutsch-Spanische Wissenschaftsbeziehungen*, CSIC/DAAD, Madrid, 217-236.
Romero, A., C. Roldán y M. González (2009), *Aranguren. Filosofía en la vida y vida en la filosofía*, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/IFS/CSIC, Madrid.
Sádaba, J. (1993), *Dios y sus máscaras, autobiografía en tres décadas*, Temas de Hoy, Madrid.
Salas, J. de y L. Álvarez (eds.) (2003), *La última filosofía de Ortega y Gasset. En torno a la idea de principio en Leibniz*, Universidad de Oviedo, Oviedo.
Sánchez Cuervo, A. (2011), «Pasado inconcluso. Las tensiones entre la historia y la memoria bajo el signo del exilio»: *Isegoría*, 45, 653-668.
Sánchez Ron, J. M. (1989), «La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas ochenta años después», Introducción a *1907-1987. La Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas 80 años después*, 2 vols., CSIC, Madrid.
Sánchez Ron *et al.* (eds.) (2007), *El laboratorio de España. La Junta para Ampliación de Estudios e investigaciones Científicas. 1907-1939*, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales y Residencia de Estudiantes, Madrid.
San Martín, J. (2012), *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Sotelo, I. (2009), «El intelectual Aranguren», en A. Romero, C. Roldán y M. González (eds.), *Aranguren. Filosofía en la vida y vida en la filosofía*, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/IFS/CSIC, Madrid, 267-280.
Traverso, E. (2001), *El totalitarismo. Historia de un debate*, Eudeba, Buenos Aires.
Trías, E. (2007), *El canto de las sirenas*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.
Trías, E. (2011), *La imaginación sonora (una síntesis)*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante.
Urmeneta, F. de (1952), *Principios de filosofía de la historia*, Madrid.
Unamuno, M. de (1945), *Ensayos*, 2 vols., Aguilar, Madrid.
Valero, Á. (2013), *José Ortega y Gasset, diputado*, Congreso de los Diputados, Madrid.
Villacañas Berlanga, J. L. (2000), *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Espasa-Calpe, Madrid.
Villacañas Berlanga, J. L. (2004), «Ortega y el monopolio de la modernidad»: *Res Publica Hispana*, 32.
Zambrano, M. (1939), *Pensamiento y poesía en la vida española*, La Casa de España, México; reimpr.: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2000.
Zambrano, M. (1945), *La agonía de Europa*, Sudaméricana, Buenos Aires; Mondadori, Madrid, [2]1988; Trotta, Madrid, [3]2000.
Zubiri, X. (1944, reed. en 2004), *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid.

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN IBEROAMÉRICA. EL LARGO SIGLO XX

Francisco Naishtat

El nombre «filosofía de la historia» está atravesado por la ambigüedad que es típica del vocablo «historia», en cuanto referido, por una parte, al acontecer y el desenvolvimiento históricos y, por la otra, a la historiografía, cualquiera sea la concepción que se tenga de esta última, bien como ciencia explicativa de carácter nomológico-causal, bien como ciencia idiográfica de carácter comprensivo-hermenéutico, bien como relato de estructura retórica o literaria, o bien, por último, como memoria, testimonio o crónica acerca del pasado. En lo atinente al nombre «filosofía de la historia», esta ambigüedad se refleja en la oposición, ya clásica, establecida por Arthur Danto en 1965, entre lo que el filósofo norteamericano llamó, no sin considerarla ya entonces como obsoleta, «la filosofía sustantiva de la historia», y lo que designó con el mote de «filosofía crítica de la historia». Si la primera se refiere para Danto a las tradiciones del idealismo alemán y del historicismo, con foco en el sentido y desarrollo de la historia universal, la segunda, en cambio, engloba, según el autor norteamericano, la «filosofía analítica de la historia», en cuanto investigación acerca de la estructura lógico-lingüística de los enunciados historiográficos. Para Danto, la «filosofía crítica de la historia» se convertía así, desde la segunda mitad del siglo pasado, en la única actividad filosófica viable y legítima acerca de la historia (Danto, 1968, 1-16; 1989, 29-52).

Ahora bien, a diferencia del gesto de Danto de conceder a la posición metateórica y/o lingüístico-epistemológica el monopolio de la reflexión filosófica acerca de la historia, nos resulta fundamental en este capítulo reconocer que la filosofía de la historia en Iberoamérica se ha centrado tanto en la llamada «filosofía sustantiva de la historia», cuanto en la metateoría historiográfica. Y aunque, en acuer-

do con la evolución trazada por Danto, la filosofía sustantiva de la historia marque sobre todo la primera mitad del siglo XX, mientras que la filosofía de la historiografía, por su parte, siente su dominio en el periodo siguiente, no podemos ignorar los vasos comunicantes, incluso de reciente data, en que las consideraciones sustantivas se combinan con las consideraciones acerca del conocimiento historiográfico. Existe incluso en nuestra región una reflexión filosófica que podemos tildar de «sustantiva» acerca de la historia que no colapsa en una teleología especulativa de cuño historicista acerca de la historia universal. Tal es el caso, precisamente, de las reflexiones ontológicas, axiológicas y ético-políticas que en Iberoamérica se focalizaron desde inicios del siglo XX en torno a la cuestión de la identidad y singularidad latinoamericanas en la historia moderna, en continuidad y discontinuidad con la historia europea y la llamada «historia universal». En este sentido, en un artículo de mediados de los años noventa del siglo pasado abocado a la filosofía latinoamericana de la historia, el filósofo argentino Arturo Andrés Roig (1994, 159) afirmaba que si hay un lugar en el que la filosofía latinoamericana se encuentra con la filosofía de la historia, este mismo está definido por el problema de la identidad latinoamericana en el mundo moderno. Siguiendo aquí a su condiscípulo mexicano Leopoldo Zea (1978, 43), Roig señala, en efecto, que la ardua cuestión de esta identidad hunde sus raíces en la historia, y que remite en este estricto sentido a una «filosofía de la historia», aunque no en el sentido teleológico ni historicista del término, sino más bien cuestionando la dimensión «eurocéntrica» de estos puntos de vista, condicionada, entre otras influencias, por el hegelianismo, que se ufanó en rechazar la pertenencia de Latinoamérica a la historia mundial y a la filosofía de la historia (Roig, 1994, 146; Hegel, 2001). En consecuencia, arguye el filósofo argentino, hay una dialéctica entre la *filosofía latinoamericana* y la *filosofía de la historia*, no ajena, podríamos decir sin desviarnos del espíritu del texto de Roig, a cierta potencialidad de la posición periférica de una filosofía: aquí lo sustantivo de una filosofía de la historia vendría unido no a la metafísica idealista de la historia, sino a una perspectiva subalterna o, para emplear una conocida expresión de Walter Benjamin en su Tesis VII «Sobre el concepto de historia» (1940), a la posición *de pasarle a la historia el cepillo a contrapelo* (*die Geschichte gegen den Strich zu bürsten*) (Benjamin, 2008, 309).

Atento a estas consideraciones, hemos dividido el presente capítulo en cuatro secciones, cada una de ellas organizada en torno a una cierta constelación de autores, ideas, controversias y problemas en torno al foco de la filosofía de la historia, que no siempre aparece en

los textos considerados explícitamente bajo esa denominación, aunque se encuentre implicado conceptualmente:

1. *Irrupción del siglo XX en el pensamiento iberoamericano de la historia: de los quiebres finiseculares de la modernidad a la contraafirmación de una modernidad latina. El «modernismo» y el latinoamericanismo*: Darío, Rodó. *Positivismo, biologismo e ideales históricos*: Ingenieros, Vasconcelos, Caso y Alfonso Reyes.

2. *Las recepciones periféricas de Marx en Iberoamérica y la filosofía de la historia*: Mariátegui, Aricó, Pereyra, Echeverría.

3. *Horizontes contemporáneos de la filosofía de la historia. Del giro epistemológico al giro lingüístico y el horizonte de la reflexión sustantiva*: Brauer, Yturbe.

4. *A guisa de conclusión. Transición al siglo XXI.*

1. IRRUPCIÓN DEL SIGLO XX EN EL PENSAMIENTO IBEROAMERICANO DE LA HISTORIA: CRISIS DE LA CIVILIZACIÓN, IDEALES, UTOPÍAS Y TAREA LATINOAMERICANA

Un extremo de esta constelación está formado por un grupo de autores quienes, aunque no desarrollaron su obra dentro del ámbito universitario de la filosofía ni, mucho menos, de la disciplina académica llamada «filosofía de la historia», contribuyeron, a través de una ensayística no desprovista de influencias «regeneracionistas» y romántico-literarias, a posicionarse críticamente en torno a cuestiones como el progreso, la singularidad e identidad de Iberoamérica, el aporte axiológico de «la cultura latina» en el embate de la civilización moderna y la denuncia de la barbarie en la civilización. Estas ideas proceden de la convergencia entre el movimiento estético «modernista», fundado por el poeta nicaragüense Rubén Darío (1867-1916), la influencia del pensamiento europeo del último cuarto de siglo XIX, de Nietzsche a Renan, y la «generación del 98», marcada por el gran marasmo de la guerra hispano-norteamericana de Cuba (1898) y los abandonos de las últimas posiciones coloniales españolas en provecho de la nueva hegemonía norteamericana, como en Filipinas y Puerto Rico. En el contexto de los centenarios de las independencias iberoamericanas, de la Revolución mexicana y de la Revolución rusa, una nueva mentalidad filosófica asoma así al siglo XX iberoamericano, sellando ora una ruptura, ora un distanciamiento con el liberalismo y el positivismo del siglo XIX. El poeta y ensayista nicaragüense Rubén Darío (1867-1916), el ensayista uruguayo José Enrique Rodó (1874-1917), el mexicano José Vasconcelos (1882-1959) y el médico-filósofo ar-

gentino José Ingenieros (1877-1925) confluyen en este momento inaugural. Desde el paradigma de las ciencias, y no solo del de las letras, se afirma el ímpetu de la creación estética y de la acción moral y política contra una historia lineal guiada por un determinismo y un automatismo asépticos; José Ingenieros desnuda, sobre todo desde su segunda época, a partir de 1913, desde un pensamiento filosófico alimentado por la biología, la criminología y la psiquiatría, pero también por ideales inspirados del bergsonismo y del socialismo soreliano, las patologías de la sociedad de masas, reformulando, desde una perspectiva socialista, el positivismo y el romanticismo finiseculares, en contra de la inercia y de la mediocridad. José Vasconcelos, por su parte, atribuye una misión regeneracionista a Iberoamérica a través de una idea de «palingenesia» y de surgimiento de una «raza iberoamericana» basada en el mestizaje entre el elemento latino y el elemento indio, en una concepción abierta y ecuménica de Iberoamérica como beneficiaria, a través de la mezcla de razas, del patrimonio cultural e histórico de la humanidad.

1.1. *1900, año cero. De* La tempestad *de Shakespeare y el* Calibán *de Ernest Renan, a su recepción en el modernismo latinoamericano: Rubén Darío y Enrique Rodó. El arielismo y su idea de la historia desde la perspectiva de los «americanos latinos»*

Ariel es el nombre con el que despunta la historia intelectual del siglo XX iberoamericano, exactamente en 1900, con la aparición del *opus magnum* del pensador uruguayo José Enrique Rodó. Pero este nombre, *Ariel*, que además de brindar el título del libro de Rodó, nombra a uno de los personajes conceptuales de su ensayo[1], está, junto a los nombres de *Próspero* y de *Calibán*, connotado por la referencia al drama shakespereano de *La tempestad* (1611), última comedia de Shakespeare y única obra suya ambientada en una isla americana. Aquí nos permitiremos una digresión respecto de esta irrupción de América en el drama del gran isabelino. Para empezar, esta aparición de América en la dramaturgia shakespereana se inscribe e ilustra *ante litteram* las palabras del filósofo mexicano Alfonso Reyes

1. Tomamos en préstamo la noción de «personaje conceptual» de G. Deleuze y F. Guattari (1993). Un personaje conceptual es un portavoz ficticio mediante el que un pensador expresa conceptos, ideas y posiciones de valor, incluyendo actitudes críticas. Un ejemplo, dado por Deleuze y Guattari, es el personaje de Zaratustra en la obra de Nietzsche.

(1889-1959), cuando este arriesgará, ya en pleno siglo XX, que América muy tempranamente funcionó para los europeos como un vector de utopías y de ensueños, como lo expresa elocuentemente Reyes en su último gran ensayo, *Última Tule* (1942), cuando este sostiene que América ha sido un núcleo de las fantasías de poetas y de pensadores de Occidente de manera que «los mercaderes procuraban sus lucros, los apóstoles religiosos emprendían su obra de redención, y legiones de soñadores se movilizaban hacia la esperanza. América —continúa Alfonso Reyes— fue querida y descubierta (casi «inventada») como campo de operaciones para el desborde de los altos ímpetus quiméricos[2]. Dicho esto, debemos reconocer, en efecto, que el personaje shakespereano de Ariel encarna aquel autóctono «genio del aire»[3], sin forma corpórea determinada, y al que Shakespeare confiere el poder de la decisiva victoria de Próspero contra sus detractores italianos y contra la conspiración del propio Calibán, el otro personaje autóctono de la comedia y expresión dramática del salvaje. La comedia del dramaturgo isabelino arranca, sin embargo, con la consumación de una intriga cortesana contra Próspero, legítimo duque de Milán y más motivado por la ciencia, la magia y la alquimia que por la política de poder. El inicio de la acción parte así de su derrocamiento y destierro en ultramar. El éxito de la traición y de la avidez vanidosa y desmesurada de poder de los cortesanos milaneses y napolitanos encuadra una figura que es típica del teatro barroco (Benjamin, 1990). Ahora bien, Shakespeare introduce una inflexión en relación al drama de intriga y su cumplimiento como martirio del soberano legítimo, a saber, la mudanza de la escena, que pasa abruptamente de la europea Milán a una alejada y solitaria isla caribeña, donde un nuevo espacio agonal entre lo salvaje, en la voz de Calibán, y lo espiritual, en la voz de Ariel, culminará enredándose en el conflicto milanés, resuelto finalmente en comedia, con la feliz restauración del poder legítimo de Próspero en su ducado. Este *deus ex machina* de las Indias occidentales en el núcleo de la intriga barroca sella quizá la tardía visión dramática shakesperiana del modo en que Inglaterra, en la modernidad política naciente, se escindiría dramáticamente entre tierra y mar (Schmitt, 1993; 2007), resolviendo finalmente

2. Alfonso Reyes, *Última Tule* (1942), citado por Carlos Beorlegui (2010, 431). Asimismo, en carta de 1936 al filósofo argentino Francisco Romero, Reyes afirmaba: «Ya sabemos que América trajo a la mente europea una nueva carga de esperanzas [...]. Los europeos, al aparecer América, se dieron a soñar, cada uno según su capacidad ética, en ser mejores» (Reyes, 2002, 89).

3. Con estas tres palabras, «genio del aire», Rodó presenta a Ariel al inicio de su ensayo (2007, 55).

su soberanía moderna merced a la conquista violenta de los mares. La irrupción del Caribe en la comedia shakesperiana se cifra ya en el nombre de «Calibán», voz que es transliteración de «Caníbal», variación de la voz «Caribe», y que acusa la lectura shakesperiana de «Los caníbales» (1580) de Montaigne (1985, I, 263-278), obra de la que Shakespeare reproduce literalmente un párrafo entero en una de las primeras réplicas de *La tempestad*[4]. Permítasenos anticipar que desde dicho punto de vista el juego de interpretaciones de *La tempestad* cobrará función de símbolo en la historia intelectual del siglo XX iberoamericano, para una perspectiva periférica, poscolonial y crítica en relación al eje civilización-barbarie y/o civilizado-salvaje, perspectiva que será significativa para ciertas producciones de la filosofía de la historia latinoamericana aun en décadas recientes[5].

Ahora bien, si el *Ariel* de Rodó inviste tempranamente, en 1900, las figuras de *La tempestad* con la dignidad de personajes conceptuales, la figura histórica y cultural que el autor uruguayo tiene ante sus ojos no es solamente la de la consolidación moderna de las potencias coloniales europeas, que definía el contexto isabelino, sino la figura del naciente imperialismo norteamericano, como síntoma de un malestar propio de la modernidad avanzada, y que se manifiesta en Iberoamérica no solo geo-políticamente, sino sobre todo culturalmente, como enfrentamiento entre orientaciones de sentido de la propia modernidad iberoamericana. En este nuevo contexto, la fuente directa de Rodó, en su retorno a Shakespeare, es el filósofo y filólogo francés Ernest Renan, cuyos dos «dramas filosóficos» inspirados en *La*

4. Shakespeare sorprende, como es bien sabido por comentaristas y estudiosos del isabelino, en la escena I del acto II de *La tempestad*, poniendo en boca del noble Gonzalo un largo elogio de las formas salvajes, que el autor extrajo casi literalmente del capítulo XXXI de los *Ensayos* de Montaigne, titulado «Los caníbales», y que Shakespeare había leído, años antes de la redacción de *La tempestad* (Montaigne, 1985, cap. XXXI, 263-278).

5. Varios ensayistas latinos e iberoamericanos volverán a *La tempestad*, para investir la polaridad Ariel-Calibán de nuevos significados, enfatizando el origen nativo y salvaje de Calibán. Invirtiendo la interpretación conservadora del argentino Manuel Gálvez (1943), la larga saga que se inicia con el marxista argentino Aníbal Ponce (1938), profundizada por el ensayista cubano Roberto Fernández Retamar (1971), el martiniqués Aimé Césaire y al argentino Arturo Andrés Roig (1994, 1995), coloca la interpretación de *La tempestad* en el plano de los estudios sobre el colonialismo. En las últimas décadas del siglo XX y comienzos del siglo XXI *La tempestad* ha gozado de renovado interés filosófico desde las perspectivas neo-marxistas de los estudios poscoloniales y/o de género, como es el caso, entre los más destacados, de los estudios del inglés Terry Eagleton (1986, 90-96), del norteamericano Fredric Jameson (1989) y, más recientemente, de la filósofa italiana Silvia Fedirici (2010) y de la argentina Sleibe-Rahe (2007).

tempestad (1778 y 1880) sintetizan, en el Renán maduro, los nudos de su crítica y de su diagnóstico filosófico acerca de los nuevos tiempos. Mediante la escritura de un género que designó con el nombre de «drama filosófico» (*drame philosophique*), Renan opera un desplazamiento significativo en relación al drama shakesperiano: el eje ya no es la restauración del orden estatal legítimo de Próspero, sino, sorprendente y significativamente, la conquista de dicho orden por el excéntrico Calibán, quien entretanto ha asimilado la técnica del poder en la sociedad de masas, no sin haber adquirido los estándares de la cultura civilizada, superando la condición servil a la que lo había confinado Próspero en el drama de Shakespeare. En estas dos obras, por ende, Renan presenta una visión descarnada de la modernidad, con tonalidades de Tocqueville, Baudelaire y Nietzsche, donde el tono está dado por el ascenso de la sociedad de masas y el inevitable aplanamiento social implicado por esta tendencia democrática moderna, que no excluye para Renan ni la demagogia carismática ni su normalización a través de las rutinas políticas burocratizadas. No deja de ser significativo que el ascenso de la sociedad industrial esté simbolizado en el primer drama por el anuncio de los «nuevos dioses de acero» (*dieux d'acier*) (Renan, 1923a, 41-42), que anticipan, por un lado, la fuerza de la civilización tecnológica, que ya había comenzado a despuntar en el París del siglo XIX, reflejada en las exposiciones universales, y que anticipan también, sugerentemente, el ascenso de esta otra máquina, que es la «máquina social burocrática».

De nulo impacto en Francia y en Europa[6], fue sin embargo en Hispanoamérica, y merced principalmente a Darío (1898) y a Rodó (1900), donde la iniciativa renaniana de reescribir *La tempestad* adquirió celebridad en el debate de ideas. En 1898, veinte años después de la aparición en Francia del primer *Calibán* de Renán, Rubén Darío, quien fue la expresión artística más destacada del movimiento poético latinoamericano conocido como «modernismo»[7], reapro-

6. Es notable que los dos *Calibán* de Renan no se hayan reeditado en Francia desde 1923 (centenario de su nacimiento), y que jamás hayan sido llevados al teatro, contrariamente a su otro drama, *La abadesa de Jouarres*; al respecto, véase el estudio de Gouhier (1972). (Tampoco existe, según nuestros datos, ninguna traducción de los dramas de Renan al español, ni por ende de sus dos *Calibán*).

7. El «modernismo» ha sido un movimiento poético latinoamericano aparecido en el tránsito de los siglos XIX al XX y en diálogo con las vanguardias literarias originadas en Francia en el siglo XIX, como el parnasianismo y el simbolismo, y con la española «generación del 98», cuya recepción del modernismo fue entusiasta. De altísimo impacto cultural, filosófico y político en Hispanoamérica, esta corriente ha expresado a su vez el ideal vanguardista de una autonomía formal del lenguaje poético y literario y, por otra parte, el compromiso con una civilización moderna inspirada en la gran

pió los personajes conceptuales de Ariel, Próspero y Calibán para su propio planteamiento histórico-político, no desprovisto de fuerte contenido polémico en el contexto de la guerra de Cuba y de la emergencia de los Estados Unidos como flamante potencia mundial. Darío entra, por así decir, en constelación con Shakespeare y Renan, a través de su ensayo «Triunfo de Calibán. Visiones de América» (Darío, 1898). Si este título sugiere ya claramente una continuidad con el tema de Renan de una inflexión de la Ilustración moderna a partir de la irrupción de la sociedad de masas, encarnadas simbólicamente por Calibán, hay sin embargo un desplazamiento producido por Darío en su replanteamiento del personaje de *La tempestad*, a saber, la introducción, ajena a Renan, de un antagonismo entre dos modernidades históricas, la modernidad grecolatina, que Darío piensa en una comunidad de destino entre los países latinos de Europa e Iberoamérica, y la modernidad sajona, encarnada por los Estados Unidos y su modelo utilitario de sociedad. Fue precisamente la estancia de Darío en Nueva York, en el curso de 1893, la que permite al poeta nicaragüense medir esta oposición entre dos modernidades posibles de América y realizar de este modo un nuevo uso del personaje de Calibán, que Darío alegoriza, llamativamente, como la expresión misma de la sociedad norteamericana. Junto al «Triunfo de Calibán», Darío publica por la misma época otros dos ensayos, «El crepúsculo de España» (1898) y «Edgar Allan Poe» (1905), que acusan una afinidad manifiesta en términos de una idea agonal, contradictoria y polémica de la modernidad, a través de una caracterización despiadada de sus patologías.

Y aunque el nombre de Darío no aparece en el *Ariel* de Rodó[8], esta obra no se comprendería sin el «Triunfo de Calibán» de Darío (1898), que por primera vez encarna no meramente lo bárbaro, como en *La tempestad*, sino lo *bárbaro en la civilización* (Darío, 1898, 6), oxímoron que describe perfectamente el foco de su discurso: la sociedad norteamericana como expresión de un tipo patológico de pro-

tradición humanista y espiritualista de la latinidad; entre sus exponentes más destacados cabe mencionar, además de a Rubén Darío, al cubano José Martí, al uruguayo José Enrique Rodó, al mexicano Manuel Gutiérrez Nájera, al colombiano José Asunción Silva y al argentino Leopoldo Lugones (Pellegrini, 1968).

8. La proximidad de Rodó con Darío es sin embargo incuestionable, como lo demuestra, un año antes de aparecido el *Ariel*, en 1899, el libro consagrado por Rodó al poeta nicaragüense, donde a pesar de algunas finas ironías y críticas al parnasianismo de Darío, se perfila reconocimiento y admiración del uruguayo a la genialidad del nicaragüense y una común filiación de ambos en el ímpetu estético modernista (Rodó, 1990).

greso histórico que Darío llama, literalmente, «progreso apoplético» (Darío, 1898, 7). Por ende se trata de hacer blanco contra la barbarie en la civilización moderna (Darío, 1898, 6-9), opuesta a la «raza latina», heredera de la cultura y de la tradición grecolatina, que Darío desea ver encarnarse en la otra América, «desde México hasta la Tierra del Fuego» (Darío, 1898, 11). Darío inviste consecuentemente a su personaje Ariel, aparecido al final de su discurso (*ibid.*, 13), con el *pathos* de la esperanza que debemos depositar en la «raza latina», como expresando otro modelo de cultura y de sociedad. Por ende, Darío, en sintonía con el paso ya dado por Renan, de transformar a Calibán en una figura representativa de un malestar de civilización, lo convierte en la expresión de una sociedad bien concreta, que anuncia los nuevos tiempos, es decir, de la sociedad norteamericana. Y si el Calibán de Darío expresa al «coloso» imperialista, cuya codicia era ya evidente después de la guerra de México (1846-1848) y la subsiguiente anexión norteamericana de los territorios de California y de Tejas, confirmada después por la doctrina Monroe, por la guerra hispano-norteamericana de Cuba (1898), y por los conflictos de Filipinas y de Puerto Rico, también es expresión del tipo medio de la sociedad norteamericana, descrita con rasgos típicos de brutalidad, codicia y utilitarismo mercantiles (*ibid.*, 11).

Como escribimos más arriba, José Enrique Rodó se inscribe, como él mismo indica, un año antes de la edición del *Ariel*, en ocasión de su ensayo sobre Darío, en el movimiento estético latinoamericano del modernismo: «Yo soy un 'modernista' también —declara Rodó—; yo pertenezco con toda mi alma a la gran reacción que da carácter y sentido a la evolución que, partiendo del naturalismo literario y del positivismo filosófico, los conduce, sin desvirtuarlos en lo que tienen de fecundos, a disolverse en concepciones más altas» (Rodó, 1990, 65). En su batalla contra el naturalismo, el positivismo y el naturalismo, el modernismo ha favorecido el impulso regeneracionista que despunta con el cambio de siglo, y que ha cristalizado en la prosa de Rodó. Es en su *Ariel* precisamente, aparecido en Montevideo en 1900 e inmediatamente propagado a escala de toda Latinoamérica, donde mejor ha cristalizado el impulso del modernismo en el plano de las ideas filosóficas, y específicamente en su relación con la cultura, la sociedad y la concepción de la historia.

Retomando, en la estela de Darío y de Renan, los personajes de *La tempestad* como personajes conceptuales, Rodó, sin embargo, invierte el centro de gravedad del triángulo dramático, que ya no se deposita, como en Darío, en el triunfo de Calibán, como figura del enajenamiento de los tiempos modernos, sino en el triunfo de Ariel,

expresado a través del largo monólogo de Próspero, único portavoz imaginario del autor en el ensayo. «Ariel triunfante», en efecto, como concluye Rodó hacia el final de su ensayo (Rodó, 2007, 137), es el gran motivo épico de su obra y la inflexión que el uruguayo imprime en relación al «triunfo de Calibán» de Darío y del «Calibán, suite de *La tempête*» de Renan. Sin embargo, más allá de esta inversión fundamental de resultado, Rodó mantiene las líneas de significación de los tres símbolos: Ariel es el genio inmaterial y aéreo del espíritu, «sublime instinto de perfectibilidad» (*ibid.*, 137), expresión eterna de la idealidad y del orden armonioso de la razón (*ibid.*), en el gran legado del humanismo grecolatino, que resiste según Rodó a la especialización y la amputación espiritual encarnadas por la hipertrofia ultramoderna, que representa el personaje-símbolo de Calibán. Así, nos advierte Rodó al inicio de su ensayo:

> Ariel, genio del aire, representa en el simbolismo de la obra de Shakespeare la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos instintos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado de la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida (Rodó, 2007, 55).

Ariel, por ende, solo abandona provisoriamente su condición etérea para encarnarse en la circunstancia vital decisiva de la batalla contra las fuerzas aplanadoras y utilitarias representadas por Calibán (Rodó, 2007, 138), que, como en Darío, remiten a la hipertrofia de la civilización moderna, caracterizada en Rodó por la especialización a ultranza de la actividad humana, la búsqueda inmediata y frenética de la utilidad y del éxito, la venalidad y el fetichismo mercantilista como motivo dominante del deseo y de la actividad del individuo moderno, la homogeneidad y uniformidad de la sociedad de masas, determinaciones que Rodó ve plenamente desarrolladas en la civilización estadounidense, como el grado máximo de la modernidad en América.

Ahora bien, fijadas estas líneas de significación de los personajes-símbolo, cabe preguntarse cómo sería posible el triunfo de Ariel, cuando todo en la historia moderna parecía moverse, ya en época de Rodó, en la orientación contraria, y, en primer lugar, la fuerza imparable de la civilización capitalista del Norte, que dejaba traslucir plenamente la eficacia avasallante de su poder como civilización, fruto

de una organización y de un desarrollo económico y tecnológico funcionalmente diferenciado según la separación moderna de las esferas vitales, y cuya eficacia social reconoce el propio Rodó a lo largo de su capítulo V, en su amplia caracterización de Norteamérica (*ibid.*, 105-127). En definitiva, ¿en qué basa Rodó el triunfo de Ariel? ¿No se vuelve este la expresión de una utopía voluntarista, nostálgica y anacrónica, que fueron desmintiendo los diagnósticos sociológicos más desencantados de la modernidad, desde Tocqueville a Max Weber? Al final de su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904), solo cuatro años después de la aparición del *Ariel*, Weber se refiere, en efecto, al capitalismo tardío en términos de un «duro estuche de acero» (*stahlhartes Gehäuse*) (Weber, 1920, 203), como un destino que se cierne sobre Occidente y cae sobre las sociedades modernas y cuyo molde burocrático nos veremos obligados a obedecer —escribirá Weber unos años después, en 1918— con la impotencia propia de los «*fellhas* del antiguo estado egipcio» (Weber, 1958, 332).

Sin embargo, es propiamente una filosofía de la historia, apenas insinuada entre líneas en el *Ariel*, pero suficientemente diseminada en la obra del uruguayo, la que permite a Rodó destilar su argumento, distinguiéndose del «antiigualitarismo de Nietzsche» (2007, 100-101) y del elitismo antidemocrático de su «maestro Renan» (*ibid.*, 102). El ideal alternativo de la modernidad, basado en la «selección espiritual», «en el ambiente providencial de la cultura» (*ibid.*, 99) y en una reforma política apuntalada por la «educación de la democracia» (*ibid.*, 97), procede en Rodó de una teoría evolutiva de la cultura y de la sociedad basada en el despliegue, inspirado en Herder y en Edgar Quinet, epígono y traductor francés de Herder (*ibid.*, 134), de las diferencias de los pueblos y de la lucha por la cultura y la lengua. Por ende, si la historia de la humanidad es para Rodó «lucha entre Ariel y Calibán», en cuanto lucha entre utilitarismo e ideales, se destila en Rodó igualmente un principio de inducción recíproca entre ambas polaridades que según el uruguayo está orientado por un principio de evolución de la humanidad a favor de las fuerzas espirituales (*ibid.*, 125). Esto se refuerza después en el otro ensayo de Rodó, «Motivos de Proteo», donde Rodó combina un criterio de originalidad de cada cultura con un criterio evolutivo de la humanidad, según el desencadenamiento agonal y situado de la pugna entre los ideales y la fuerzas aplanadoras (Rodó, 2014, 556-557). Al pesimismo y elitismo renanianos Rodó termina oponiendo, en definitiva, un dosificado optimismo, mediado por la agonalidad circunstanciada de cada cultura, pero que inclina la balanza en favor no solo de los ideales, sino, y esto es una divisoria clara entre Rodó y Renan, de una democracia

significada, no por el aplanamiento en términos de «ese despotismo blando» que describía Tocqueville a propósito de la sociedad norteamericana, sino por una diferenciación cultural armónica, en términos de una educación orientada en cierto modo por la idea herderiana de «formación» (*Bildung*) (*ibid.*, 585), es decir, por la formación de la figura espiritual de los pueblos y de los individuos, que Rodó combina con la idea de nación, de influencia renaniana (*ibid.*, 584-586).

1.2. *José Ingenieros*

Como señala el filósofo e historiador argentino de las ideas Óscar Terán (2004, 38), el ensayo de Ingenieros *El hombre mediocre*, editado en Buenos Aires en 1913, sin duda el más célebre de este filósofo argentino (1877-1925), tuvo una repercusión semejante a la que había alcanzado el *Ariel* de Rodó la década anterior, tanto por la rapidez de su difusión continental cuanto por el alcance de su impacto cultural a escala iberoamericana. La figura intelectual de Ingenieros, sin embargo, presenta más de un contraste con la de Rodó, entre otras cosas, porque el argentino no era principalmente *un homme de lettres*, sino, como afirma pertinentemente Terán en otro de sus ensayos (2008, 148), un académico «profesionalizado», es decir, uno que, gracias exclusivamente a sus destrezas y competencias intelectuales en el incipiente campo científico-académico, y por ende sin ninguna ventaja pecuniaria derivada de alguna posición en la elite social o de favores políticos y/o diplomáticos, irá forjando su autonomía y personalidad filosóficas como miembro de un «campo intelectual», conformado por la universidad pública, los laboratorios, los hospitales, las revistas de circulación científica y las academias de ciencia. En efecto, Ingenieros carecía de fortuna personal: había llegado a Buenos Aires durante su infancia procedente de la ciudad de Palermo, en el seno de una familia de inmigrantes económicos italianos —su patronímico era Ingegnieri—. En 1900 alcanzó en la Facultad de Medicina el grado de médico psiquiatra, con una tesis sobre «La simulación de la locura» (que dedica al portero de la universidad). Desde entonces, la carrera intelectual de Ingenieros se desenvuelve en este incipiente ambiente académico y científico de las dos primeras décadas del siglo XX, que ya por entonces comienza a profesionalizarse. Allí Ingenieros desarrolla una personalidad intelectual polifacética, ejerciendo a la vez como médico-psiquiatra, criminalista, sociólogo, filósofo y polemista socialista. Fundador en 1900, junto a Leopoldo Lugones, del periódico *La Montaña*, jefe de Clínicas en el Servicio de Alienados de la Policía de Buenos Aires en 1900, director de Archivos de Crimi-

nología, Medicina Legal y Psiquiatría hasta 1913, titular de la cátedra de Psicología Experimental de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires desde 1904, fundador de la *Revista de Filosofía* de la misma Facultad en 1915 y profesor de Ética y Metafísica durante los años 1918 y 1919, fue también, hasta 1902, primer secretario del Partido Socialista fundado por J. B. Justo (Beorlegui, 2010, 301-306; Terán, 2008, 24-25; Guy, 1989, 64-67) y, en el último decenio de su vida, miembro del grupo radicalizado Claridad, donde desarrolló una militancia pacifista en el periodo de la Guerra Mundial, además de un enfático apoyo a la Revolución rusa y a la Reforma universitaria de 1918, la «revolución estudiantil» surgida en la Universidad de Córdoba y de amplia repercusión latinoamericana.

Si bien la producción filosófica y ensayística de Ingenieros es voluminosa y cuenta como una de las más ricas del primer cuarto del siglo XX en América Latina, aquí nos interesa destacar lo relacionado con su filosofía de la historia. Esta última se comprende en relación a la singularidad y originalidad del positivismo de Ingenieros, donde las variantes y aportes del pensador argentino en torno a las cuestiones del monismo fisicalista, del determinismo, de la herencia sociobiológica, de la psicología social, del progreso histórico, de los ideales y la acción en la historia, son asuntos reelaborados y refinados constantemente a través de sus obras. Su positivismo, por ende, irá adoptando un carácter complejo y singular. En efecto, aunque hay consenso entre los historiadores de la filosofía latinoamericana en subrayar la raigambre positivista del pensamiento de Ingenieros, con su lote de determinismo biofísico, en el que se reconoce la pregnancia de Comte, Spencer, Lombroso, Le Dantec, Ribot, Ramos Mejía, Charcot, Taine y Renan, las posturas de sus intérpretes varían sin embargo respecto de la ponderación de su filosofía: mientras que Caturelli ve simplemente en Ingenieros la expresión de un «positivismo crepuscular» (Beorlegui, 2010, 301), por su parte Óscar Terán y Alain Guy reconocen dos fases en el pensamiento de Ingenieros: una más ortodoxamente positivista, durante la primera década del siglo XX, y otra más compleja y hasta herética respecto del *mainstream* positivista, que despunta con lo que Terán denomina «el viraje» de Ingenieros (Terán, 2004, 36), esencialmente en términos de la elaboración de su «idealismo experimental» y de su moralismo pragmático, en ocasión de la elaboración de *El hombre mediocre* (1913), y asimismo de otros de sus ensayos consecutivos a la Gran Guerra, en particular *Las fuerzas morales* (1918-1923) como también de su libro *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* (1918), o de los artículos aparecidos en ocasión de la Primera Guerra Mundial y de la Revolución rusa, como

El suicidio de los bárbaros (1914) o *Los tiempos nuevos. Reflexiones optimistas sobre la guerra y la revolución* (1918-1920).

En cualquier caso, es en esta segunda fase donde reconocemos su filosofía de la historia, ya que se trata precisamente de la cuestión del monismo, el determinismo y los ideales morales en la historia. Por empezar, *El hombre mediocre* produce un desplazamiento en relación a su primer determinismo de carácter físico, a partir de un campo disciplinar que había comenzado a despuntar desde finales del siglo XIX con el francés Gustave Le Bon (1895) y, más cercano a Ingenieros, con el sociólogo-psiquiatra argentino José Ramos Mejía (1899), esto es, a partir de la *psicología de las masas*, que aporta su cuota de contingencia en la vida social e histórica. El malestar de la sociedad de masas —que Ingenieros analiza en *El hombre mediocre* en sus diversas manifestaciones vitales y existenciales, como la dimensión de vida caída, de «sombra», «inexistencia», prejuicios enajenantes, actitudes serviles de domesticación permanente, todo un malestar que será objeto con posterioridad de pormenorizados desarrollos en Freud (1921) y en Ortega y Gasset (1930), de quien Concha Roldán, en este mismo volumen, aporta una semblanza en lo tocante a la filosofía de la historia—, es ya en Ingenieros un eje que se traduce en un plus de complejidad respecto del positivismo heredado. En efecto, desde el momento en que el filósofo argentino reconoce la fuerza de los ideales y su pregnancia en las elites «viriles» y moralmente motivadas, el ensayo de Ingenieros se enfrenta a la mediocridad e inercia parasitaria de las mayorías pasivas, abriendo por ende una brecha en su reduccionismo determinista de la época precedente, y reconociendo de este modo el lugar de la espontaneidad y la contingencia de la acción en la historia. Así, junto a las influencias médicas de la psicología de las multitudes de su maestro Ramos Mejía, despuntan aquí otras fuentes de tenor antipositivista, que se vuelven fundamentales para dirimir el alcance de su viraje filosófico y el abandono del determinismo causal: se trata de la influencia de Nietzsche, citado al menos seis veces en su libro de 1913, de quien Ingenieros parece estar extrayendo la afirmación de la individualidad y la singularidad del hombre superior, en términos de una lucha a brazo partido por la afirmación de la personalidad, contra las domesticaciones sociales y culturales, y por la afirmación libre de prejuicios de los valores y los ideales históricos en la acción. Esta impronta de Nietzsche se refuerza a su vez con el aporte de La Boétie y Montaigne, y asimismo Carlyle, Emerson y Guyau, de donde Ingenieros despeja un concepto heroico de la acción transformadora en la historia, vinculado al protagonismo de minorías virtuosas y visionarias, con-

formadas por verdaderos «santos» seculares, portadores de ideales morales, y que se diferencian y se oponen a las mayorías «honestas», es decir, gregarias, inertes y socialmente conformistas, que ocupan el segundo sedimento de la sociedad, el cual, a pesar de su condición subordinada —concepto en el que se revela la influencia de La Boétie, en términos de la tendencia constatada en las mayorías sociales a dejarse domesticar y dominar por los poderes impuestos— es juzgado socialmente necesario por Ingenieros, lo que habría quizá escandalizado a La Boétie. Por último, en un tercer nivel, despunta el extremo social inferior, que acusa malformaciones teratológicas de inspiración lombrosiana, a la vez distante de las multitudes y de las minorías selectas. Ahora bien, la necesidad funcional que se respira en esta construcción de Ingenieros, que podría generar la sensación de una cierta afinidad con el idealismo hegeliano, *a fortiori* si se observa el parentesco entre los hombres superiores de Ingenieros y los «hombres extraordinarios» o «individuos históricos» de Hegel, tal como el pensador alemán los oponía a los individuos ordinarios desde su Introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Hegel, 2001), está sin embargo desprovista en Ingenieros de toda carga teleológica y procesual en términos de algún «espíritu absoluto» y/o «mano invisible», a no ser la vida misma en su lucha incesante, quedando por ende ajena a todo concepto teleológico de una historia universal, y encontrándose mucho más cercana a la idea vitalista del hombre de acción propia del joven Nietzsche, que ya en sus *Segundas intempestivas* (1874) acerca de la historiografía, pergeña la noción del ideal en consonancia con la «fuerza plástica» del hombre de acción, en cierta afinidad electiva con el pragmatismo posterior de cuño americano, como circunstanciado y contextual a la acción, algo que Ingenieros plasmará dentro de un «idealismo experimental». El elitismo moral que despunta en *El hombre mediocre* no se sostiene por ende ni en el apriorismo racional kantiano ni en la teleología inmanente hegeliana del espíritu, sino en un vitalismo creador, cuyas características dinámicas parecen inspirarse en nociones de Nietzsche y de Bergson. En cualquier caso, este vitalismo, que Ingenieros intenta mantener y conciliar con su cientificismo positivista, acusa sin embargo incontestablemente rasgos de un resquebrajamiento de la cultura positivista de su primera época, que se manifiesta tanto en la insuficiencia del determinismo causal para la comprensión de la singularidad histórica cuanto, en un plano más político-social, en la quiebra de las concepciones liberales ilustradas e ingenuamente utilitaristas derivadas de Bentham, Condorcet y Mill y, en el plano local, de Alberdi y de Sarmiento.

Más allá de *El hombre mediocre*, que significativamente Ingenieros había redactado después de habérsele negado en Argentina la cátedra de Medicina Legal (1913) —razón por la cual el filósofo había renunciado a sus cargos públicos y emprendido un largo periplo europeo—, Ingenieros redacta otras dos obras en que termina de consumarse su distanciamiento respecto de su primer positivismo. En efecto, después de su retorno a Buenos Aires, durante la Primera Guerra Mundial, Ingenieros redacta *Las fuerzas morales* (1923) y *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* (1918), donde se intensifica su viraje filosófico «idealista», en el que refleja su actividad como profesor de Ética y Metafísica en la Facultad de Filosofía. Si en la primera de estas obras se refuerza el vitalismo activo y de cuño moralista que había despuntado ya en *El hombre mediocre*, dando ahora lugar a toda una concepción futurista y voluntarista de las fuerzas morales y a un concepto activo de la historia y del progreso, tanto en términos de la acción de las elites y de los «inactuales» forjadores de porvenir (1923, 81) —es decir, de las vanguardias portadoras de las fuerzas morales (1923, 76-90) en la historia como minorías revolucionarias, pensantes (1923, 81)—, como en términos «proyectistas» y «visionarios», al extremo opuesto de la actitud conservadora y esclerótica de los «guardianes de museos» (1923, 82). Por su parte, en la segunda de las obras citadas el acento se desplaza a la defensa de un nuevo papel de la metafísica, como enfocada en el acervo «inexperiencial» de la existencia humana (1918, 47-62), en cuanto elaboración de hipótesis informadas por el fondo de nuestra experiencia reflexiva, en armonía con esta experiencia y en la antípoda de la metafísica especulativa de cuño dogmático. Esta reivindicación tardía de la metafísica corrobora toda la distancia que separa al último Ingenieros del positivismo, lo que queda a su vez reforzado en sus tomas de partido contra la cosmovisión liberal, ora en defensa de la Revolución rusa y la democracia de consejos, que Ingenieros llama «democracia funcional», ora en la afirmación enfática del latinoamericanismo, en contra del incipiente imperialismo norteamericano y de la doctrina Monroe (1923, 90), al que no resulta ajeno su entusiasmo por el juvenilismo y la Reforma universitaria de 1918. Este desplazamiento en relación al positivismo no es privativo de Ingenieros. Como señala Óscar Terán (2008, 214-216), el ensayista argentino Leopoldo Lugones (1874-1938) no deja de presentar un cierto paralelismo con el de Ingenieros en cuanto a su distanciamiento tardío respecto de un positivismo inicial. Pero en ambos casos las tomas de posición de estos dos pensadores se encuentran marcadas, como señala Terán, por la bifurcación de sus

simpatías políticas antiliberales, que en el caso de Lugones desembocan en su adhesión al fascismo, y en el caso de Ingenieros en su adhesión al bolchevismo. En 1916, por otra parte, Ortega y Gasset visita Buenos Aires y entusiasma al público intelectual porteño aleccionando filosóficamente sus nutridass audiencias en contra del positivismo dominante. También a escala iberoamericana, se consuma por la misma época una ruptura con el positivismo heredado del siglo anterior. En 1909, en efecto, José Vasconcelos (1882-1959) y otros jóvenes intelectuales conforman en México el «Ateneo de la Juventud», cuya rehabilitación enfática de la cultura humanista y de las ciencias humanas se vuelve un *leitmotiv* vanguardista hasta varios años después de la Revolución mexicana. Las celebraciones del Centenario de las independencias de las naciones latinoamericanas se complican con los estallidos de la Revolución mexicana, de la Primera Guerra Mundial y de la Revolución rusa, transformando lo que debía ser la apacible consagración de las jóvenes repúblicas iberoamericanas en un hervidero político y cultural de vastos alcances, donde el paradigma positivista queda manifiestamente rezagado en provecho de concepciones más activas y agonales de la historia humana. Dentro de esta constelación pasamos ahora a lo que llamaremos «la generación mexicana del Ateneo», tomando en préstamo una expresión del filósofo mexicano Leopoldo Zea (1943), para designar principalmente a los filósofos mexicanos José Vasconcelos, Antonio Caso y Alfonso Reyes.

1.3. *La filosofía de la historia en la «generación mexicana del Ateneo»: José Vasconcelos (1882-1959), Antonio Caso (1883-1946) y Alfonso Reyes (1889-1959)*

Hacia 1907 el ambiente intelectual y académico mexicano estaba todavía dominado por la impronta positivista finisecular, que había orientado la lucha ilustrada contra la religión y la superstición, por la autonomía de la ciencia y contra la hegemonía de la iglesia en la cultura y la educación mexicanas. El pensamiento de Gabino Barreda, médico, filósofo y educador mexicano (1818-1881), director de la Escuela Preparatoria e introductor del método científico en la enseñanza pública, dominaba aún el campo académico y cultural, siendo entonces la expresión más conspicua del positivismo mexicano (Luquin Guerra, 2015, 99-109). Los impulsos fundamentales de la secularización latinoamericana en términos de un dejar de mirar el cielo y bajar los ojos a la tierra, al hombre y a la sociedad (*ibid.*, 100) no habían perdido nada de su vigencia en un país aún

rezagado, en vísperas de la revolución, por el atraso y el feudalismo. Sin embargo, estos impulsos no eran ya suficientes para calmar la sed cultural, filosófica y política de una juventud, que no solo desconfiaba de las tendencias dogmáticas del positivismo, rechazando su anquilosamiento ingenuamente reduccionista y su complicidad con el régimen porfirista, sino que ya avistaba la profunda crisis del humanismo ilustrado, presintiendo la urgente necesidad de una renovación radical de la cultura moderna. Al despuntar el siglo XX un conjunto de jóvenes intelectuales mexicanos y caribeños, liderado por José Vasconcelos (1882-1959), se reúne en torno a lo que se denominó primero, en 1907, «Sociedad de Conferencias», y luego, a partir de 1909, «Ateneo de la Juventud», para volverse, finalmente, una vez caído el régimen de Porfirio Díaz, el «Ateneo de México» (Beorlegui, 2010, 417). En su inicio, se trataba de renovar las fuentes intelectuales imperantes en la universidad y en la cultura, contrarrestando el modelo positivista, mediante nuevas lecturas, en particular del helenismo presocrático, del pensamiento alemán clásico y contemporáneo y del espiritualismo finisecular francés. El impulsor de este foro, José Vasconcelos, era filósofo de vocación y autodidacta en esta disciplina, formado académicamente en la carrera de Derecho (ante la carencia por entonces de una carrera de Filosofía), y ya había defendido por entonces su tesis titulada *Teoría dinámica del derecho* (1905). Ante la crisis moderna del humanismo europeo, que se respiraba ya en aquel momento, se trataba de interpelar nuevamente a las humanidades para explorar las posibilidades de una refundación humanista del pensamiento y la cultura, desafiando el reduccionismo del modelo positivista oficial, desde un neohumanismo que recalara tanto en las fuentes grecolatinas de nuestra cultura cuanto en las potencialidades iberoamericanas de su refundación (Zea, 1943). Además de José Vasconcelos, este grupo estaba constituido por los jóvenes filósofos mexicanos Antonio Caso y Alfonso Reyes, los pintores Diego Rivera, Roberto Montenegro y Ramos Martínez, los músicos Manuel Ponce y Julián Carrillo, además de Julio Torri, Enrique González Martínez, Rafael López, Roberto Argüelles, Eduardo Colín, Joaquín Méndez Rivas, Antonio Médiz Bolio, Rafael Cabrera, Alfonso Cravioto, Martín Luis Guzmán, Carlos González Peña, Manuel de la Parra, Mariano Silva y Aceves, el jurista Isidro Favela, los arquitectos Jesús Acevedo y Federico Mariscal y, no menos importante, los hermanos Pedro y Max Henríquez Ureña, filólogos y críticos literarios dominicanos, ya entonces «peregrinos de América», quienes difundieron en México el *Ariel* de Rodó, de crucial impacto para los impulsos antipo-

sitivistas del Ateneo (Vasconcelos, 2010, viii; Beorlegui, 2010, 417; Luquin Guerra, 2015, 101)[9].

1.3.1. José Vasconcelos

Ahora bien, lo que nos interesa despejar en el marco de esta «generación del Ateneo» es naturalmente la filosofía de la historia, intentando comprender qué aportes y nuevos motivos aparecieron en este horizonte temático, desde una constelación que abarca la Revolución mexicana, el despuntar del nuevo siglo y el cambio de paradigma cultural en México. Vasconcelos, por empezar, se adhiere tempranamente al movimiento de la revolución y al gobierno de Madero. Su filosofía de la historia se irá estableciendo en la primera década de la revolución, en que Vasconcelos acompaña su producción teórica ora con puesto de alta responsabilidad cultural y pedagógica en los sucesivos gobiernos revolucionarios, ora con estancias transitorias en el extranjero, mayormente por desavenencias políticas. Habiendo sido sucesivamente ministro de Educación Pública en 1914, encargado de la dirección de la Escuela Nacional Preparatoria de México, creador y responsable de la Secretaría de Educación Pública, rector de la Universidad Nacional (1920-1921) y director de la Biblioteca Nacional, no cesó de formar, desde su época a cargo de la Secretaría de Educación Pública, equipos de «misioneros culturales» que recorrían México en tareas de alfabetización y educación de zonas rurales y campesinas, tratando de idear un sistema escolar nacional para incorporar las minorías indígenas a la cultura y a la educación (Vasconcelos, 2010, vii-xii; Beorlegui, 2010, 419). Toda esta experiencia política e institucional como organizador de la pedagogía en un país pluriétnico y

9. Carlos Beorlegui se confunde, en su valioso estudio sobre la filosofía iberoamericana, al señalar a los hermanos Pedro y Max Henríquez Ureña como «portorriqueños» (Beorlegui, 2010, 417). Ambos hermanos, nacidos en Santo Domingo, eran, junto a su hermana Camila, ciudadanos dominicanos de origen sefardí, hijos de la poetisa Salomé Ureña de Henríquez, y se consagraron a las humanidades y a las letras hispanas. «Fue Pedro Henríquez Ureña —señala el discípulo de Antonio Caso, Samuel Ramos— quien dio a conocer al grupo [del Ateneo] las críticas al positivismo y las obras filosóficas que significaban la superación de aquel» (Samuel Ramos, [5]2010, xii). En sus múltiples estancias por Iberoamérica, Estados Unidos y Europa, los hermanos Henríquez Ureña desarrollaron sus investigaciones y su docencia, como verdaderos «peregrinos culturales de América». Pedro Henríquez Ureña (Santo Domingo, 1885-Buenos Aires, 1946) merecería un estudio aparte por la penetración y agudeza de sus análisis filológicos y estéticos de la literatura hispana, reivindicados por los escritores Jorge Luis Borges y Ernesto Sábato, quienes lo frecuentaron durante su larga estancia en Buenos Aires, gozando de su amistad.

de agudas desigualdades culturales y sociales se hará sensible en su filosofía de la historia. José Gaos señala en este sentido que el modo de pensar de Vasconcelos estaría en sintonía con el «circunstancialismo» orteguiano, por cuanto expresa «la preocupación del filósofo mexicano por su circunstancia americana» (Gaos, 1940, 128; Beorlegui, 2010, 425). La circunstancia no es sin embargo en Vasconcelos mero condicionamiento fáctico sino asimismo posibilitación histórica de contenido universal, en línea con lo que antes habíamos detectado en el modernismo de Rodó, en cuanto intento de repensar Iberoamérica como proyección de un nuevo sentido para el hombre. En Vasconcelos, esto quedará plasmado fundamentalmente en su obra de 1925, *La raza cósmica*, donde se refleja la perspectiva utopista y ecuménica vehiculizada a través de una noción antidarwiniana de las razas, pensadas como síntesis palingenésica de los mejores rasgos biológicos, y no como selección de los más aptos en la *struggle for life*, y donde la «quinta raza», fruto del mestizaje del elemento latino y del elemento indígena, condensa para Vasconcelos una concepción del nuevo hombre por venir, en términos de un cosmopolitismo de proyección universal y de raigambre iberoamericana:

> Las tendencias todas del futuro se entrelazan en la actualidad: mendelismo en biología, socialismo en el gobierno, simpatía creciente en las almas, progreso generalizado y aparición de la quinta raza que llenará el planeta, con los triunfos de la primera cultura verdaderamente universal, verdaderamente cósmica (Vasconcelos, 2010, 35).

Sin embargo, este ideal utópico, apoyado en consideraciones a la vez biológicas y morales, que no están desprovistas de problemas para quienes, como los lectores de hoy, tendemos a rechazar con innegables fundamentos históricos y éticos cualquier eugenesia biológica de proyección social, debe verse en Vasconcelos no como la expresión de un racismo sino, inversamente, como metáfora de un cosmopolitismo, pensado en clave de mestizaje y de intercambio cultural[10]. La «quinta raza» (que corresponde al último estadio de la humanidad) no es en Vasconcelos sino la expresión de un devenir híbri-

10. Este es seguramente el sentido ecuménico que la Universidad Autónoma retuvo al conservar la inscripción que Vasconcelos adosó en el escudo de la entonces Universidad Nacional de México desde su época de rector, en 1921, es decir, la máxima «Por mi raza hablará el espíritu» inscrita sobre el mapa de Iberoamérica. Y es el sentido retenido por las federaciones universitarias latinoamericanas que dieron a Vasconcelos el título honorífico, después de la reforma de 1918, de «Maestro de la juventud de América». Eso no atenúa en nada, sin embargo, el rechazo que generan las simpatías episódicas de Vasconcelos por el fascismo en la década de 1930.

do de la humanidad que precisamente recogería en sí propio todas las diferencias de las razas anteriores, en una suerte de *Aufhebung* hegeliana. Si Vasconcelos hubiera suprimido la palabra «raza» y le hubiera sustituido, por ejemplo, por el término «comunidad», su tesis habría perdido sus ribetes algo escandalosos para el lector actual sin abandonar su coherencia interna. Pero para la perspectiva sistemática y monista de Vasconcelos, quien nunca abandonó del todo su primera matriz intelectual positivista y naturalista (Guy, 1997; Luquin Guerra, 2015), era importante que su pensamiento histórico y social no apareciera simplemente como desarrollo de una región cultural aislada, sino que exhibiera una continuidad ontológica con su reflexión acerca de la naturaleza y de la vida. *La raza cósmica*, en este sentido, es una obra bisagra entre sus tratados naturalistas del periodo precedente, como *Pitágoras. Una teoría del ritmo* (1916), *Monismo estético* (1917), *Teoría de los cinco estados* (1924), *La revulsión de la energía* (1924), y los libros sobre la cultura y la historia escritos con posterioridad, como *Indología* (1926), *Bolivarismo y monroísmo* (1934) y *Apuntes para la conquista de México. Desde la conquista hasta la revolución* (1943). La aspiración de compleja coordinación sistemática de estos diferentes saberes debía corresponderse para Vasconcelos con una concepción monista de la realidad, sostenida en una armonía universal que en Vasconcelos partía de sus primeras reflexiones sobre la música y la sustancia pluriforme que conforma el universo, y que permite pasar del átomo a la realidad biológica para alcanzar por último la realidad del espíritu, a partir de un monismo que se completará desde 1924 con la noción de energía y de sus «revulsiones», en un sentido que no deja de evocar el emanantismo de Plotino y, en un sentido más próximo, el pensamiento de Bergson y su idea de *élan vital* y de *évolution créatrice*, una presencia que ya habíamos detectado en Ingenieros. Este pensamiento es en definitiva la expresión de un «misticismo laico», afirmado desde su rol como pedagogo de la nación[11], y que quedará plasmado en su tratado tardío más sistemático y abarcador, a saber, *Todología. Filosofía de la coordinación*.

11. Durante su ejercicio en la Secretaría de Educación Pública, de 1921 a 1924, Vasconcelos exhortaba a los docentes en términos de misión o de cruzada mística: «Hacer de la educación una cruzada y un misticismo; sin fe en lo trascendental no se realiza obra alguna que merezca el recuerdo. El magisterio debe mirarse como una vocación religiosa» (transcripción de Antonio Lago Carballo, prólogo al *Pensamiento político de Vasconcelos*, citado en Beorlegui, 2010, 419).

1.3.2. Antonio Caso

Generacionalmente contemporáneo de Vasconcelos, con quien compartió la crucial experiencia del Ateneo al final del porfiriato y al inicio de la revolución, y formó por ende parte de la misma cruzada antipositivista, la vida de Antonio Caso no tuvo sin embargo la exposición política y la proyección internacional de la de Vasconcelos. A diferencia de este, en efecto, Caso se dedica enteramente a la docencia universitaria de la filosofía en la Universidad Nacional de México, después de haber alcanzado su formación universitaria como jurista en la Escuela Nacional Preparatoria y en la Escuela de Jurisprudencia, donde gozó de la enseñanza del maestro Justo Sierra, filósofo positivista fundador de la Universidad Nacional de México, y sobre todo después de una formación filosófica intensa como autodidacta al calor de las lecturas, los debates y las conferencias impartidas en el Ateneo de la Juventud (Ramos, ^{5}2010, xi). De este modo, Caso desarrolló su actividad docente sin interrupción durante tres décadas, habiendo sido uno de los fundadores de la carrera de filosofía[12]. Sin embargo, sus aportes teóricos en el área de la filosofía, la metafísica, la estética y la filosofía de la historia no son en nada menores a los de su gran contemporáneo de Oaxaca, aunque de estilo más sobrio y filtrados por un mayor cuidado conceptual y normativo a la hora de avanzar en sus grandes planteamientos filosóficos. Tres obras nos merecen aquí mayor atención en lo que se refiere a la filosofía de la historia. En primer lugar, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, *opus magnum* de Antonio Caso, cuya edición data de 1919, es decir, seis años después de *El hombre mediocre* de Ingenieros y seis años antes de la edición de *La raza cósmica*. La segunda obra de Caso que nos interpela aquí es *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, editada en 1933; por último, su libro *La persona humana y el Estado totalitario*, editado en 1941, exactamente una década antes de *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt, pero ya sensible a muchos de los problemas planteados por la filósofa alemana. De estas tres obras de Antonio Caso se destila un fuerte sesgo ético en el pensamiento de la historia, de la mano de un pluralismo ontológico fundamental, en el marco de

12. Es difícil no cruzarse en algún recorrido del centro histórico del Distrito Federal de México con la escultura pública que inmortaliza a Antonio Caso, caminando con sus carpetas y el maletín de sus cursos bajo el brazo. En un continente iberoamericano donde muchas de las esculturas de plazas y calles son evocaciones marciales de los próceres a caballo, sorprende agradablemente la civilidad sobria de este sencillo homenaje, como una alegoría de la docencia pública.

una perspectiva antipositivista, antiesencialista y antinaturalista. Para Caso no hay un solo orden de la vida y la existencia, sino varios órdenes, mutuamente irreductibles y en relaciones contingentes entre sí (Caso, [5]2010, 81).

En *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, Caso separa de manera escrupulosa tres órdenes diferentes de existencia: el del deseo egoísta, regido por la avidez biológica del individuo, a cuyo servicio se pone la razón instrumental y el utilitarismo egocéntrico; en segundo lugar, el orden estético regido por un ideal de belleza que escapa al interés y al deseo utilitarios; y, por último, el orden ético-religioso regido por la idea altruista de la caridad, cuyo modelo son la personalidad de Jesús y la caridad paulina. Este último orden se asemeja al de la moral kantiana solo en apariencia, ya que la caridad y la acción altruista según Caso no están en ningún modo regidas por un imperativo categórico ni por ningún deber puro, sino por el «entusiasmo»:

> Pero el bien no es un mandamiento, una razón categórica, sino un entusiasmo. La moral es la realización del bien, no la sumisión a una ley, no el acatamiento de un mandamiento. Si el bien no fuere inspiración, entusiasmo, no sería bueno el que obra el bien, sino esclavo del bien, súbdito del bien (Caso, [5]2010, 69).

Por ende, la moral, como el desinterés artístico y la economía, son pensadas en Caso existencialmente, según una tripartición compleja de la existencia humana en su propia singularidad compleja, lo que escapa al rigorismo deontológico de corte iluminista o intelectualista. Estos tres órdenes de existencia estarían más bien cercanos a Kierkegaard, evocando precisamente su idea de los tres estadios de la existencia, el estético-sensual, el ético y el religioso. Desde esta perspectiva pluralista de los órdenes de existencia, la historia humana será pensada en Caso no ya unilateralmente, a partir de la lucha material, sino como una constelación de tensiones, donde el amor sacrificial y los ideales son tan incidentes y eficientes en la causalidad histórica como puede serlo la búsqueda del interés egocéntrico. En *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores* (1933), Caso muestra precisamente que las ideas de humanidad y de progreso vehiculizadas por la Ilustración y más tarde por el idealismo alemán incurren en una *antropolatría* que consiste en la interpretación de la humanidad como un hombre biológico, desarrollándose en el tiempo, y alcanzado *in fine* la condición divina de un dios inmanente, de modo que la humanidad pasa de una mera categoría

lógica como reunión de individuos a la condición de un fetiche teológico de carácter «antropolátrico» (Caso, [5]2010, 134-139). Caso ilustra esta autodivinización fetichista de la humanidad en la Ilustración a través de una frase de Diderot: «Si Dieu n'est pas, il sera peut-être» (*ibid.*, 139). Para Caso, esta esencialización de la idea de humanidad se contrapone a su afirmación de la persona humana, la cual se vuelve el eje del tercer texto que mencionamos más arriba, *La persona humana y el Estado totalitario*, editado en 1944, y donde es aún más manifiesto el giro ético personalista en su comprensión de la historia. Tomando ideas de Nietzsche pero sobre todo del personalismo cristiano, no ajenas a Gabriel Marcel y a Emmanuel Mounier, Caso distingue «grados de la existencia», trazando de este modo una diferencia de nivel existencial entre la cosa, meramente óntica, el individuo, meramente biológico, y la persona, como ser espiritual, que admite la reflexividad y es para sí misma y para los demás, y en relación las unas con las otras, y no solamente «en sí» y atomísticamente, como cosas o individuos (*ibid.*, 167-170). Esta concepción activa de la existencia, que se anticipa a la tradición fenomenológica de posguerra, en particular a Patočka, Arendt y Ricoeur, le permite a Caso rechazar la civilización tecnológica en sus dos deformaciones históricas, bien en cuanto civilización del «tener», representativa del fetichismo mercantilista y de la «venganza de las cosas sobre los hombres» (*ibid.*, 169-170), o bien como la sociedad totalitaria, que ve cristalizada en los regímenes del nazismo, el fascismo o del comunismo, y que niegan a la persona mediante la fetichización del Estado (*ibid.*, 167). La historia sería entonces para Caso una lucha contra la despersonalización de los hombres, siempre en riesgo de consumarse, anticipándose a algunas ideas de Paul Ricoeur, a su vez discípulo de Gabriel Marcel.

Cabe aquí mencionar, para concluir con la filosofía de la historia de Antonio Caso, el impacto que sus trabajos tuvieron en la generación siguiente de pensadores mexicanos, que realizaron fuertes aportes en el terreno que nos ocupa. Dos discípulos son destacables aquí, a saber, Samuel Ramos (1897-1959) y Leopoldo Zea (1912-2004). De este último, ya hemos destacado algunas cosas. De Samuel Ramos, permítasenos señalar la impronta del personalismo de Caso en su filosofía, quien desarrolló una metafísica de la personalidad, uniendo ideas del circunstancialismo orteguiano a la filosofía de Caso (Guy, 1989, 146-149) y elaborando la noción de persona como categoría ontológica de la existencia humana, pensándola no como sustancia ni como interioridad sino como acción e interacción, no solo desde un punto de vista moral, sino asimismo intelectual, artístico y

religioso, lo que a su vez marca decisivamente la intervención de la personalidad en la historia humana (Gracia, 1986, 76).

1.3.3. Alfonso Reyes (1889-1959)

Aunque el pensador mexicano Alfonso Reyes es mucho más conocido por su obra literaria y poética que por su ensayística filosófica, produjo también una importante reflexión sobre el tema histórico y metahistórico hispanoamericano. Reyes mantuvo en esta temática una nutrida relación con filósofos de su generación. No solo con los mexicanos del Ateneo, grupo al que perteneció desde su fundación, sino con sus colegas filósofos e intelectuales de Iberoamérica, como el filósofo argentino Francisco Romero (1891-1962) o el dominicano Pedro Henríquez Ureña (1885-1946), ya conocido desde el Ateneo. A estos se agregan, desde mediados de la década del treinta, los intelectuales del exilio republicano español llegados a México, a quienes ayudó de modo activo desde la Universidad de México, donde Reyes ejerció la docencia en filosofía y en teoría estética, y desde otras instituciones universitarias y culturales mexicanas, como el Colegio de México, especialmente creado para los intelectuales españoles en el exilio (Beorlegui, 2010, 427-432; Maestre, 2002, 15-37). Su vida estuvo también marcada por su intensa actividad diplomática y literaria, enriquecida por múltiples estancias en Europa e Iberoamérica, que le permitieron formar una visión de Iberoamérica como un conjunto cultural de significado filosófico en la historia de Occidente. Es por ende relevante referirnos a las reflexiones de Reyes en el ámbito de la filosofía de la historia.

Ya hemos mencionado más arriba, al tratar *La tempestad* de Shakespeare en el *Ariel* de Rodó, el ensayo de Alfonso Reyes *Última Tule* (1942) y la función que adopta allí la figura de América, como esperanza y quimera utópica (Beorlegui, 2010, 431). Nos interesa aquí recuperar otro material, que procede de una conferencia dictada en Río de Janeiro en 1932: se trata de «Atenea política», que integra sus «Ensayos sobre la inteligencia americana», recogidos en la década pasada en una antología española editada en Madrid (Reyes, 2002, 49-69). Lo que nos parece relevante aquí es en primer lugar su modo de integrar la materialidad del espacio y de la geografía a la reflexión acerca de la historia y del tiempo, la que se articula a su vez a una reflexión política. La noción geográfica de cuerpo aparece no como la materia inerte e invariable, sino como materia transformada por la labor de la inteligencia humana. A su vez, el alma es el esfuerzo de unificación del espacio geográfico dividido en estadios, que

Alfonso Reyes distingue como dos tipos fundamentales de unificación histórica, a saber, la unificación de dominación, que son los imperialismos, y la unificación cosmopolita, la cual se subdivide a su vez en diferentes tipos de cosmopolitismo histórico: el cosmopolitismo cristiano, como catolicidad o universalidad (Edad Media); el cosmopolitismo del Renacimiento humanístico en el siglo XVI; el cosmopolitismo de la Ilustración en el siglo XVIII; el cosmopolitismo romántico en el siglo XIX y, por último, «el cosmopolitismo político contemporáneo [...] que no borda ya sobre un ideal religioso, humanístico, racionalista o romántico, sino sobre el cañamazo del hombre abreviado en su expresión mínima: el hombre en su primera función, que es la de vecino del hombre. Y el problema de la vecindad entre los hombres es, ni más ni menos, el problema político. De tal nueva especie de cosmopolitismo, las actuales revoluciones económicas son el síntoma aventurero y bravío» (Reyes, 2002, 56-59). Lo que aquí nos parece interesante y original, para una reflexión del año 1932, es el planteamiento de Reyes del cosmopolitismo y la historia de una manera que parece anticipar lo que hoy conocemos como «globalización» o «mundialización». Aquí Alfonso Reyes refuerza la politicidad de la historia desde una noción de «horizonte» pensada como dispositivo para contrarrestar las cosmovisiones históricas escatológicas del fin del mundo o del fin de la historia, que funcionan en definitiva como consuelos conformistas para la inactividad y la inercia políticas. En este sentido, Alfonso Reyes contrapone una idea activa y enfática de la continuidad, como tradición selectiva en la historia, a una idea de la historiografía ora como recuento y sucesión cuantitativa de datos, desprovistos de horizonte y de sentido, ora como discontinuidad y catástrofe, portador para Reyes de parálisis política. La historia es por ende en Reyes esa fuente de horizonte y de tradición que refuerza el sentido de la acción, no en el sentido del proceso mecánico, sino de la intervención y la acción transformadora orgánica y unificadora que el alma humana ejerce sobre el espacio geográfico. El derrotismo escatológico se cristaliza por el contrario en lo que Alfonso Reyes alegoriza como «Visión de Anáhuac», que es también el título de otros de sus ensayos sobre México, la Conquista e Iberoamérica: la visión de Anáhuac es la visión astronómica que tuvo el cacique Moctezuma y que correspondió a la aparición de un cometa, interpretada como el vaticinio del final de su imperio, lo que lo condujo a declinar toda resistencia frente a la armada de Hernán Cortés. Reyes parte de Anáhuac para alegorizar la pérdida del horizonte en la historia y el valor disolvente del discurso de la catástrofe.

2. LAS RECEPCIONES PERIFÉRICAS DE MARX EN IBEROAMÉRICA Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: MARIÁTEGUI, ARICÓ, PEREYRA Y ECHEVERRÍA

Aquí corresponde mencionar aquellos ensayistas y filósofos iberoamericanos en el tema de la filosofía de la historia, que a su vez se inscriben en una recepción creativa y no dogmática de Marx, atenta a la reflexión acerca de la historia y a la singularidad y complejidad de la situación latinoamericana. Trataremos aquí las filosofías de la historia del peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) y, de la segunda mitad del siglo XX, del argentino José M. Aricó (1931-1991), del mexicano Carlos Pereyra (1940-1988) y del ecuatoriano Bolívar Echeverría (1941-2010). Un panorama completo habría obligado a tratar otros pensadores de suma importancia en el campo de los marxismos latinoamericanos y que aquí, sin embargo, solo mencionamos puntualmente en distintos lugares por sus relaciones con los cuatro pensadores expuestos: esos son los argentinos Aníbal Ponce (1898-1938) y José Sazbón (1936-2008), el español-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011) y el franco-brasileño Michael Löwy (1938).

2.1. *José Carlos Mariátegui y la primera ruptura del marxismo periférico iberoamericano*

El filósofo marxista peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) ha sido de esas figuras más bien excepcionales en la historia de la filosofía, en que la condición de la enfermedad y su efecto en una muerte prematura parecieran acelerar meteóricamente la cristalización del pensamiento, imprimiéndole una contundencia y una agudeza que se adelantan a su tiempo, marcando a fuego generaciones enteras. Son de esa estirpe de filósofos como Étienne de la Boétie (1530-1563), Nietzsche (1844-1900) y contados pensadores. En el caso de Mariátegui, por una dolencia endémica en su pierna izquierda que lo llevó a una amputación antes de cumplir treinta años, murió precozmente a la edad de treinta y cinco años. Eso no impidió que Mariátegui produjera un desplazamiento heterodoxo en el marxismo iberoamericano, apoyado en la original síntesis que realiza, y que combina creativamente: *a*) el antipositivismo e idealismo juvenilistas de inicios de siglo XX en Iberoamérica; *b*) el misticismo laico de Vasconcelos; *c*) la reivindicación antropológico-existencial de la fe y del mito en la acción política y revolucionaria, inspirada en Sorel, y que en Mariátegui se refuerza con la concepción vitalista y regeneracionista nietzscheana de la transvaloración; *d*) el análisis concreto, circuns-

tancialista y no dogmático de la situación singular histórica, en un sentido casi orteguiano, que conduce a Mariátegui a ponderar la condición indígena como rasgo social predominante del Perú, denunciando la estrechez de la categoría ortodoxa de «proletariado industrial» para su país, lo que lo lleva a otorgar a la cuestión indígena una gravitación novedosa no solo dentro de la teoría social e histórica marxistas, sino en la interpretación de la identidad de Hispanoamérica, que desde entonces se vuelve «Indoamérica» para Mariátegui; *e*) el marxismo de Gramsci, cuya teoría de la cultura es adoptada por Mariátegui como criterio teórico y como herramienta estratégica revolucionaria (Schutte, 1993, 35-71).

Sin duda, por todo ello, Adolfo Sánchez Vázquez lo llama «el primer marxista de América Latina», a lo que este célebre pensador hispano-mexicano agrega admirativamente, reforzando su propia calificación: «el Gramsci de América Latina» (Sánchez Vázquez, 1999; Borón, 2009, 11). Sin embargo, su formación es totalmente atípica, como Mariátegui mismo reconoce:

> Me olvidaba: soy un autodidacto. Me matriculé una vez en letras en Lima, pero con el solo interés de seguir el curso de latín de un agustino erudito. Y en Europa frecuenté algunos cursos libremente, pero sin decidirme nunca a perder mi carácter extra-universitario y, tal vez, si hasta anti-universitario (Mariátegui, 2009, 9).

En efecto, procedente de una familia mestiza de condición social baja, sostenida económicamente por la madre, y habiendo tenido que trabajar en una imprenta desde temprana edad, Mariátegui aprendió precozmente a escribir crónicas periodísticas al margen del sistema universitario y forjó sus primeros pasos en este rubro, en ocasión de lo cual publicó sus primeros textos de crítica literaria, junto a notas y análisis periodísticos.

Sánchez Vázquez señala que deben reconocerse tres etapas diferenciadas en la vida intelectual y política de Mariátegui: una inicial, hasta 1919, que corresponde a su dedicación juvenil al periodismo y a las letras, y a sus primeras intervenciones en las luchas sociales y políticas peruanas, hasta el inicio de su largo periplo europeo. Una segunda etapa, coincidente con su única estancia en Europa, desde 1919 hasta 1923; y por último una tercera fase, desde la fecha de su regreso al Perú, en 1923, hasta su muerte en 1930 (Sánchez Vázquez, 1999, 150-151; Beorlegui, 2010, 453; Borón, 2009, 10). Durante la primera etapa Mariátegui escribió y publicó todo tipo de artículos, tanto desde su posición como cronista parlamentario contratado del perió-

dico limeño *El Tiempo*, lo que le permitió familiarizarse con la situación política y social del Perú, como artículos literarios, religiosos y de acontecimientos sociales. Es también de esta época su amistad con el poeta César Vallejo y otros intelectuales y artistas limeños como César Falcón, Abraham Valdelomar y Félix del Valle (Beorlegui, 2010, 453). Rápidamente, empero, su contrato con la dirección del mencionado periódico será rescindido por temor al perfil del joven Mariátegui, considerado demasiado radical para la línea del diario. A raíz de esta rescisión, Mariátegui funda junto con algunos amigos la revista *Nueva Época*, y, con César Falcón, el periódico *La Razón*, desde donde el filósofo expresará sus ideas socialistas sobre la realidad peruana y sus análisis críticos de la situación universitaria, consecutivamente a la Reforma de 1918, de fuerte impacto en el movimiento estudiantil peruano. De esta época es también su descubrimiento de Unamuno y de Ortega y Gasset, a través de las colaboraciones de los filósofos españoles en la revista *España* (*ibid.*, 454). Con Unamuno, además, Mariátegui mantendrá una correspondencia epistolar; Mariátegui se interesaba ya entonces por la antropología política de la fe religiosa, un tema que le era caro a Unamuno. Antes de emprender su viaje a Europa, merced a una beca que el gobierno peruano le había concedido para mantenerlo alejado y políticamente neutralizado, Mariátegui había publicado una importante cantidad de materiales literarios y periodísticos, pero no aún un libro de su autoría.

La segunda etapa, dijimos, corresponde a su estancia europea (1919-1923), que Mariátegui mismo reconoció después como crucial para su formación intelectual y su giro marxista. Destaquemos simplemente tres hitos que marcan decisivamente este periplo desde el punto de vista intelectual y político: *a*) Su larga estancia en Italia y su asistencia al Congreso fundacional del Partido Comunista Italiano en 1921, celebrado en Livorno, donde Mariátegui conoció a Antonio Gramsci (Borón, 2009, 10), cuya influencia tendrá un peso mayor en el giro intelectual que Mariátegui opera por esos años. *b*) Su observación directa de la realidad europea, en plena bancarrota por el hundimiento que significó la Primera Guerra Mundial, lo que le permite observar el ascenso de las luchas obreras en Alemania, Italia y Francia y asimismo el ascenso y triunfo del fascismo italiano, además de la situación revolucionaria rusa, que analiza indirectamente a través de sus amistades italianas (Borón, 2009, 10; Beorlegui, 2010, 455-456). Las lecturas que Mariátegui emprende en Europa le hacen descubrir, además de a Gramsci, a Croce, Sorel, Bergson, Marinetti y D'Anunzzio. También lo impactaron aquí las experiencias estéticas de vanguardia como el surrealismo y el dadaísmo, que le permiten

completar su formación filosófica e intelectual de manera decisiva. *c*) Por último, es desde Europa desde donde Mariátegui toma conciencia de la singularidad de la circunstancia peruana e iberoamericana, como si el descentramiento que significó su viaje le hubiera permitido volver desde la distancia a su propia realidad, para descubrir en ella cosas que simplemente antes no había siquiera avistado, en particular la temática indígena y su carácter constitutivo para entender la realidad peruana.

La tercera etapa corresponde al retorno de Mariátegui al Perú. Esta fase coincide con la publicación en Lima de los dos únicos libros que Mariátegui edita en vida, a saber, *La escena contemporánea*, publicado en 1925, y los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, publicado en 1928. Todos los demás libros de su autoría son ediciones póstumas, como *El alma matinal*, un texto sobre el que volveremos más abajo. Asimismo Mariátegui imparte desde 1923 docencia filosófica, literaria y política en la Universidad popular Manuel González Prada, donde por encargo de su entonces amigo aprista Víctor Raúl Haya de la Torre, Mariátegui desarrolla el tema «La crisis mundial y la revolución». También cabe mencionar de esta última fase, su actividad cultural como fundador de la célebre revista *Amauta*, en 1926, de la que aparecerán al menos treinta números entre 1926 y 1930, y que será desde entonces uno de los canales principales para la difusión de su pensamiento filosófico y político, donde la preocupación por «esclarecer y conocer los problemas peruanos [...] desde un punto de vista doctrinario y científico» y considerando que «el Perú está siempre dentro del panorama del mundo» está en la mira de la plataforma programática de la revista (Beorlegui, 2010, 456-457). La activa intervención de Mariátegui en la política peruana es otra de las características de esta tercera fase, no desprovistas de agudos enfrentamientos, no solo contra «el enemigo de clase», sino contra los «camaradas» del mismo campo socialista, como su definitiva pelea contra Haya de la Torre, por su rechazo del reformismo y del populismo apristas y, al otro extremo, su conflictiva relación con la dirección de la Tercera Internacional (Komintern), la cual rechaza explícitamente, en su congreso de 1929 en Buenos Aires, las posiciones de Mariátegui sobre los indígenas peruanos como parte de una posible vanguardia política, y cuestiona, en general, las tesis principales de su libro *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, que son tildadas de «indigenismo».

Ahora bien, esta breve semblanza filosófica y biográfica de Mariátegui no interesa aquí sino en la medida en que contribuya a transparentar el carácter de la relación de su obra y de su pensamiento con la

filosofía de la historia. Para ello voy a referirme primeramente a los *Siete ensayos* (Mariátegui, 2009), y después a un texto de 1925 denominado «El hombre y el mito», originalmente aparecido en la revista *Mundial*, pero luego recogido en *El alma matinal*, y actualmente editado en *La tarea americana* (Mariátegui, 2010, 181-186).

Mariátegui reprodujo en el epígrafe a los *Siete ensayos* un breve pasaje de *El viajero y su sombra* de Nietzsche que reza:

> Ya no quiero leer a ningún autor de quien se note que quería hacer un libro; sino solo a aquellos cuyos pensamientos llegaron a formar un libro sin que ellos se dieran cuenta.
>
> *Ich will keinen Autor mehr lesen, dem man anmerkt, er wollte ein Buch machen; sondern nur jene, deren, Gedanken unversehens ein Buch werden.*

La composición y la estructura del libro permiten comprender que este epígrafe de Nietzsche no es anodino, ya que se trata de estudios escritos con anterioridad y que Mariátegui reúne a título de «ensayos», es decir, de investigaciones de carácter no definitivo ni sistemático, sino a modo de «fragmentos», cuya unidad la brinda el segundo miembro del título: «de interpretación sobre la realidad peruana», una doble herejía desde la óptica del «marxismo vulgar», ya que, en primer lugar, no se trata de explicaciones causales, sino de «ensayos de interpretación», en una clara suposición de que no agotan su objeto y, en segundo lugar, estos ensayos de interpretación no versan sobre las leyes universales de la historia ni sobre la estructura general de la sociedad o del capitalismo, sino sobre la «realidad peruana», es decir, la realidad de un objeto histórico particular, que es circunstancialmente el Perú contemporáneo a Mariátegui.

Como observa Sánchez Vázquez, se trata del encuentro entre el marxismo y la realidad nacional, como circunstancia (Sánchez Vázquez, 1999, 161). Esta herejía no pasó desapercibida a los ojos de la dirección internacional comunista en época de Mariátegui, la cual condenó el ensayo y sus tesis. Mucho más, Atilio Borón observa que cuando preguntaron al dirigente del Comintern para América Latina y por largos años secretario general del partido comunista argentino Victorio Codovilla por su apreciación de los *Siete ensayos*, este habría protestado: «¿Qué es eso de 'ensayo'? ¡Los comunistas no ensayan, aciertan! ¿Y eso de realidad peruana? Lo que importa son las leyes de la historia» (Borón, 2009, 20).

Si ahora nos adentramos en el contenido de estos *Siete ensayos*, descubrimos que el primero se explaya sobre la economía; el se-

gundo, sobre «el problema del indio»; el tercero, sobre el problema agrario en relación con el tema del indio, el colonizador español y el latifundio, y los cuatro últimos ensayos se explayan todos sobre la superestructura: la instrucción pública en el cuarto, la religión en el quinto, el regionalismo y la centralización en el sexto, y la literatura en el séptimo. De este modo ya estamos viendo que el libro, tanto por su cometido interpretativo, ensayístico y fragmentario, como por la distribución y elección de sus unidades —donde la tierra, lo indígena, la educación, la religión y la literatura pasan al primer plano— desafía cualquier visión determinista e ingenuamente legaliforme de la historia. Como señala Ofelia Schutte en su valioso estudio sobre Mariátegui (Schutte, 1993), el filósofo peruano está avanzando, de modo totalmente novedoso para el marxismo de entonces, en dirección de una antropología materialista, depurada de la carga metafísica del marxismo vulgar. Ahora bien, esta perspectiva se destila a su vez con claridad en otro ensayo de Mariátegui, que mencionamos *supra*, a saber, «El hombre y el mito» (Mariátegui, 2010, 181-185), aparecido originalmente en 1925. En este breve fragmento, Mariátegui aborda de forma directa y explícita el tema de la filosofía de la historia, a partir de una antropología de la religión y del mito, al afirmar, contra la vulgata marxista, y apelando a fuentes tan diversas como Sorel, Renan, el poeta francés Henri Frank, Bergson, Romain Rolland y Ortega, que sin la fe y sin mito no hay ninguna acción decisiva que se sostenga en la historia, planteando a su vez el delicado tema de Le Bon y de Renan, que la fe muerta no puede resucitarse, ya que, como decía Le Bon, «les fleuves ne remontent pas à leurs sources» o como preguntaba con desesperación Renan, «de quoi va-t-on vivre après nous?», dejando por ende planteado el problema de la acción y del desencantamiento del mundo. Y aunque la respuesta soreliana que arriesga Mariátegui, de que a la desencantada burguesía escéptica el único mito que es dable reinventar y oponer hoy para asegurar una pervivencia de la historia y de la acción es el del «proletariado» ya no nos satisfaga y nos parezca ingenuamente desprovisto de fuerza y de fundamento, queda en el planteamiento del artículo, sin embargo, la estructura antropológica del procedimiento de Mariátegui en torno a la creencia y al mito, como articulación para plantear una antropología de la historia que escape a los dogmatismos al uso.

2.2. *José Aricó (1931-1991): en torno al texto* Marx y América Latina

José María Aricó, pensador autodidacta argentino nacido en 1931 en la ciudad de Villa María, provincia de Córdoba, y fallecido en Buenos Aires en 1991, perteneció a la generación de intelectuales marxistas latinoamericanos de posguerra que llevó adelante, a través de su revitalización de las lecturas de Marx, una ruptura teórica y política con el marxismo ortodoxo, defendido entonces por los representantes del «socialismo real» y por la vulgata ideológica occidental asociada al marxismo soviético. Contra ellos Aricó propugnó el retorno a los textos de Marx, a través de lecturas susceptibles de liberar la interpretación de Marx del corsé positivista y reduccionista en el que se encuadraba el marxismo ideologizado de los partidos comunistas. José Aricó, conocido como *Pancho* en el destacado círculo de sus amigos y compañeros de aventura política e intelectual, fue militante, editor, traductor, autor y profesor. Joven activo en el frente cultural del Partico Comunista Argentino desde 1947, donde fue colaborador de la revista *Cuadernos de Cultura* durante la segunda mitad de los años cincuenta, antes de ser expulsado por la dirección del PCA, que no toleró su independencia de pensamiento. Aricó combinó su interés teórico por los temas más exegéticos del pensamiento de Marx junto a una sensibilidad política por la situación del presente en Argentina y en América Latina. En 1963, junto a los intelectuales cordobeses Óscar del Barco y Héctor Schmucler, Aricó funda la revista *Pasado y Presente* (Córdoba, 1963-1965), experiencia editorial que se prolongará en la década del setenta en Buenos Aires y luego en el exilio mexicano de Aricó (1976-1983), con la publicación *Cuadernos de Pasado y Presente*, nombres que evocaban literalmente el libro homónimo de Antonio Gramsci, *Pasato e presente* (1927-1937; Gramsci, 1977), redactado por el filósofo italiano en sus años de encierro carcelario. El pensamiento y la vida de este último constituyó desde muy temprano para Aricó una marca de identidad teórica, política y cultural insoslayable, convirtiéndose en una deuda filosófica central del cordobés, al punto que llegó escribir en ocasión de la redacción de su ensayo sobre Gramsci: «quiero dar fe de la constancia de una devoción. Desde hace más de treinta años la figura de Gramsci me acompaña como la sombra al cuerpo, como una presencia que acude diariamente a mis llamados y con la que entablo infinitas disquisiciones imaginarias» (Aricó, 2005, 30; Cortés, 2015, 29). En este sentido, Aricó no solo había leído desde joven a Gramsci, sino que fue de los primeros en verterlo en nuestra lengua, habiendo

traducido tempranamente dos títulos del italiano: *Literatura y vida nacional* (1961) y *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno* (1962).

De entre los libros de los que Aricó fue autor cabe destacar cuatro títulos que remiten al tema de un marxismo asistemático y político, desprovisto de la teleología hegeliana y de la filosofía evolutiva del progreso. Su eje es la dimensión de lo político, de lo periférico y de lo revolucionario en Marx y en el pensamiento marxiano, por fuera de los marcos positivistas y economicistas propios del marxismo ortodoxo: estos cuatro textos son «Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano» ([1978] 1999a), *Marx y América Latina* ([1980] 2010); *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina* ([1980] 2005) y *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina* ([1980] 1999). Genuino especialista en la cuestión del «marxismo latinoamericano», tema sobre el que Aricó redactó el artículo correspondiente del célebre *Diccionario de política* de N. Bobbio, N. Mateucci y G. Pasquino (1981-1982), del que Aricó fue además el editor en lengua española, el pensador cordobés impartió numerosos cursos y conferencias en instituciones universitarias científicas superiores de México y del Perú durante los años de su exilio mexicano, como asimismo en la Argentina del retorno democrático, desde 1983 hasta la fecha de su muerte en 1991. De su labor de edición, es destacable su edición de los *Grundrisse* de Marx en 1970 y asimismo la edición en 1982 de los *Escritos políticos* de Max Weber. Aricó fue también, junto a Jorge Tula, Carlos Portantiero, Emilio de Ípola y otros intelectuales, fundador en 1984, al inicio del retorno de la democracia en Argentina, del Club de Cultura Socialista y de la revista *Ciudad Futura* (otro nombre inspirado en Gramsci[13]). En lo que sigue nos vamos a detener en el segundo de sus libros, en el que vemos una clave interpretativa original para leer la historiografía del último Marx, tomando como eje y lugar de esa lectura la cuestión de la historia y de América Latina.

El título *Marx y América Latina* podría sugerir que su autor estudia aquí la recepción de Marx en América Latina y los avatares de dicha recepción en el siglo XX. Sin embargo, este texto versa, casi deleuzianamente, sobre un artículo marginal de Marx, que es sin embargo emblemático de la recepción, o mejor dicho de la «no recepción», de América Latina en Marx, una circunstancia que Aricó coloca bajo el

13. *La città futura*, en efecto, fue una publicación de la Federación Juvenil del Partido Socialista del Piamonte que apareció por única vez en febrero de 1917, bajo la dirección de Antonio Gramsci (1891-1937).

mote de «desencuentro» (Aricó, 2010, 149-155). Se trata de un fragmento en cierto modo olvidado de Marx, quizá de la llamada «literatura menor» del *corpus* (Deleuze y Guattari, 1975), pero, precisamente, no por eso menos significativa del modo en que Marx ve, o mejor dicho *no ve*, a América Latina. Es un escrito de Marx sobre el libertador Simón Bolívar, que lleva por título «Bolívar y Ponte», por el patronímico de Simón Bolívar, y que Marx escribió en enero de 1858 para la *New American Cyclopedia*, publicación editada en Norteamérica entre 1858 y 1863. En nuestros días, dicho texto de Marx, que apenas supera una veintena de páginas, puede consultarse sin dificultad en los sitios especializados de Internet; pero en 1980, cuando Aricó emprendió desde su exilio en México su estudio contextual y crítico, era un texto casi ignorado por los marxistas y apenas frecuentado por los marxólogos, aun cuando ya había sido descubierto en el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú, desde 1935, por el intelectual argentino Aníbal Ponce, temprano discípulo de Ingenieros y posteriormente militante comunista. Recordemos que en su artículo sobre Simón Bolívar, Marx sorprende por la virulencia de su menosprecio hacia Bolívar, desconociendo en el patriota venezolano todo rasgo emancipatorio, para considerarlo por el contrario como una réplica de Luis Napoleón (o incluso de Soulouque, emperador y tirano de Haití de 1849 a 1859), quien ya era para Marx una caricatura del sobrino de Napoleón, a su vez caricatura de su tío. Marx revela en este breve estudio su falta de visión hacia la gesta independentista hispanoamericana, percibiendo mayormente todo el cuadro de las jóvenes naciones latinoamericanas a través del espejo bonapartista, lo que solo le permite descubrir en el subcontinente caudillos autoritarios sin ninguna profundidad revolucionaria, ni siquiera «burguesa», y sin visos de hacer historia, aunque no fuera más que en el sentido del desarrollo capitalista-burgués. Ahora bien, como dijimos es Aníbal Ponce, racionalista, positivista, exiliado en México en la década del treinta y residente en Moscú desde mediados de dicha década, quien redescubre hacia 1935, durante su estancia en la capital soviética, el texto de Marx sobre Bolívar[14]. Ponce lo traduce del inglés al español y lo edita en el primer número de su revista *Dialéctica*, acompañándolo de un comentario muy elogioso hacia la visión de Marx, que Aricó ha adjuntado en 1980 al apéndice de su propia investigación, y en el que puede verse la lectura racionalista que

14. En rigor, el texto había sido entregado en febrero de 1935 a Aníbal Ponce por el director del Instituto Marx-Engels Lenin de Moscú, profesor Adoratsky (Crespo, 2010, 17).

una primera camada de marxistas ortodoxos hicieron de dicho texto en Argentina y en Latinoamérica. En efecto, estos últimos lo usaron para desacreditar cualquier veleidad nacionalista o caudillista en el pensamiento de la izquierda, que por entonces cobraba visos de antiimperialismo latinoamericano, como el que cundía en Perú con José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre, o en México con José Vasconcelos. El artículo de Marx fue por ende tomado como escudo contra cualquier veleidad de bolivarismo antiimperialista latinoamericano. En efecto, así escribía Aníbal Ponce en acompañamiento al artículo de Marx:

> Terrateniente, hacendado, propietario de minas y de esclavos, Bolívar no solo interpretó los intereses de su *clase*, sino que los defendió contra la pequeña burguesía liberal y las todavía inconsistentes masas populares (Aricó, 2010, 17).

Y agregaba, a modo de cierre de esas mismas «notas marginales» en acompañamiento a su edición en español del texto de Marx:

> Si Bolívar hubiese vivido, con seguridad no hubiera estado entre los estudiantes y los obreros. Los dos homenajes más elocuentes rendidos a su memoria llevan por algo la firma de dos déspotas: la del general Antonio Guzmán Blanco que adquirió oficialmente el archivo O'Leary, y la del general Juan Vicente Gómez, que ordenó con análogo carácter la edición completa de las cartas (Aricó, 2010, 227).

Entretanto, Aricó sostiene que con posterioridad a la lectura de Aníbal Ponce, al fragor de las luchas anticolonialistas de la década de 1960 y de la Revolución cubana, se producirá un viraje en la lectura del artículo de Marx por parte de los marxistas ortodoxos. Ya no serán textos reivindicados sino apenas tolerados, como materiales eurocéntricos, «hijos de su época», como no puede ser de otro modo si se leyó «bien» la filosofía de la historia de Hegel, y por ende desresponsabilizando a Marx y achacando en cambio a la sociedad burguesa la producción de semejantes prejuicios. Otros textos de Marx y Engels de la misma familia de exabruptos sobre Latinoamérica podrán así figurar en la antología, como, por ejemplo, el incómodo pasaje de Engels sobre la guerra de los Estados Unidos contra México:

> En América hemos presenciado la conquista de México, la que nos ha complacido. Constituye un progreso, también, que un país ocupado hasta el presente exclusivamente de sí mismo, desgarrado por perpetuas guerras civiles e impedido de todo desarrollo, un país que en el mejor de los casos estaba a punto de caer en el vasallaje industrial de

> Inglaterra, que un país semejante sea lanzado por la violencia al movimiento histórico. Es en interés de su propio desarrollo que México estará en el futuro bajo la tutela de los Estados Unidos. Es en interés del desarrollo de toda América que los Estados Unidos, mediante la ocupación de California, obtienen el predominio sobre el océano Pacífico (Engels, 1979, 183).

Ahora bien, Aricó aduce que si se considera que Marx cambió de posición en 1861 y juzgó la guerra de México, antes vista como un avance del capitalismo sobre el atraso mexicano, como una expresión de la política expansionista del bloque esclavista sureño (Aricó, 2010, 83), los nuevos textos de Marx surgidos de este cambio de posición serían difícilmente utilizables por los comunistas latinoamericanos bajo el mote de «eurocentrismo», y parecen por el contrario descolocar totalmente a los nuevos intérpretes del «eurocentrismo» de Marx. Por ende, explica Aricó, la otra actitud tomada fue la de ignorar lisa y llanamente las intervenciones de Marx y Engels sobre América Latina. En síntesis, la recepción del texto de Marx sobre Simón Bolívar por parte de la ortodoxia marxista vaciló entre su ignorancia e indiferencia y su atribución al «eurocentrismo de Marx», que ya estaría encuadrado en el mismo tipo de posturas de cuño hegeliano por parte de Engels.

Ahora bien, la pregunta directriz de Aricó, más allá de la encerrona interpretativa de los marxistas oficiales, es la de cómo puede explicarse e interpretarse el texto de Marx y el «desencuentro» concomitante del que es sintomático. Marx ya no solo menosprecia a Bolívar, sino que ocluye y oblitera toda explicación de los procesos y las guerras de independencia hispanoamericanas, entregando a la *New American Cyclopedia* un texto meramente cerrado, despreciativo, sin un análisis social ni histórico que abra al estudio y al interés por la historia del subcontinente americano ni a la profundización de lo implicado históricamente por la independencia de las naciones iberoamericanas, tanto para ellas mismas como para Europa. Es como si Marx tuviese en 1858 una realidad histórica ante sus ojos, pero una realidad que no puede ver.

¿Cómo entonces explicar dicho enigma? El sociólogo argentino Emilio de Ípola, comentando el texto de Aricó, después de recordar que el año 1858 es también el año en que Edgar Allan Poe publica su célebre cuento *La carta robada*, compara la situación de Marx a la del detective del cuento de Poe, es decir, alguien que tiene lo que busca ante sus ojos y que, sin embargo, no puede ver lo que tiene delante (Ípola, 2005, 17). De este modo Marx contradecía con este artículo,

y en forma recalcitrante, su estilo estudioso y sumamente circunstanciado en los análisis históricos que realizaba.

Reiteremos que Aricó detecta claramente lo que representaría una solución «falaz» (Aricó, 2010, 91-100): ver en Marx un eminente eurocéntrico, en la estela de Hegel, y por ende ciego a todo proceso histórico que no tuviera su epicentro en las naciones capitalistas industrializadas. De hecho, como dijimos más arriba, tal había sido la lectura que primó entre los marxistas, tras una primera interpretación favorable al texto de Marx por parte de los estalinistas, que vieron originariamente en dicho texto una herramienta para luchar contra el populismo y el caudillismo en Latinoamérica. Sin embargo, y es aquí donde la vena hermenéutica de José Aricó cala finamente en la *no recepción* de Latinoamérica en Marx, la solución por vía del anatema de eurocentrismo es inviable en 1858 contra el filósofo alemán, ya que Marx operó, nos dice Aricó, desde su exilio londinense, un viraje importante en torno a la admisión de las gestas nacionales y de independencia en otros países colonizados: India, Irlanda, China, Turquía y finalmente Rusia, donde Marx habría reconocido tardíamente la plausibilidad de una revolución basada en la idea de «cooperativa agraria», la célebre comuna rural primitiva u «Obschina» (*ibid.*, 91-116). Es decir, que, según Aricó, Marx, desde su exilio londinense, habría abandonado la filosofía de la historia uniforme y homogénea de su época precedente, pautada por un progreso general y continuo, marcado por la acumulación de capital según el modelo económico de Inglaterra, de acuerdo a un ritmo acelerado y regular de industrialización. Marx habría opuesto a este modelo una atención diferenciada y particularizada, mucho más dirigida a las desigualdades del desarrollo económico periférico y a las singularidades de los procesos históricos, como lo muestra la atención tardía pero intensa prestada por Marx al caso ruso, al que dedicó los últimos años de su vida. Por una parte, la intensificación global del capitalismo en su fase colonialista, bajo la dominación imperial de Inglaterra, lo condujo a abandonar toda benevolencia tributaria de una filosofía eurocéntrica y «progresista» de la historia en relación al episodio colonial, y a considerar más centralmente los padecimientos de los pueblos colonizados y las luchas de las naciones por su independencia. Por otra parte, la desigualdad del desarrollo económico global mostraba con creces la singularidad y complejidad de cada caso nacional, en desmedro de una percepción homogénea y continua del proceso histórico capitalista. La carta de Marx (2014) a la socialista rusa Vera Zasúlich (1881) es testimonio de este viraje del pensador alemán. En este nuevo encuadre, Marx se habría distanciado incluso de Engels,

quien se mostró, según Aricó, más reticente que Marx en este viraje particularista y diferenciado del abordaje histórico, político y económico (*ibid.*, 112 y 115).

¿Cuál sería entonces la solución al enigma del texto sobre Bolívar? Tampoco puede Aricó aceptar la explicación de que el texto de Marx, por haber sido escrito *pane lucrando*, constituya un material poco serio, carente de significado teórico o político y, en suma, marginal e irrelevante. En primer lugar, alega Aricó, Marx era incapaz de sacrificar el menor rigor crítico aun cuando se tratase de textos circunstanciales y escritos por necesidad pecuniaria, y lo prueba su intenso recurso a todas las fuentes disponibles, en particular las del *British Museum*, sin importarle el destinatario, es decir, tanto se tratara de escritos periodísticos como de textos científicos (*ibid.*, 94). En segundo lugar, como subraya Horacio Crespo en su estudio preliminar al libro de Aricó (Crespo, 2010, 28), toda «jerarquización» de los escritos de Marx según una línea de relevancia prejuzgada «científica» es contraria a la apertura del *corpus* marxiano según una pluralidad de aspectos y de sentidos acordes con la complejidad de las realidades singulares que Marx consideró, lo que incluye la «literatura menor».

En verdad, la pista interpretativa de Aricó se aparta tanto de la suposición «eurocéntrica» (la atribución de la interpretación del texto sobre Bolívar al «eurocentrismo» de Marx), como del prejuicio positivista (el supuesto de la irrelevancia de los textos circunstanciales de Marx). La idea de Aricó es más bien que Marx se topa aquí con una «anomalía» latinoamericana, que funda, según Aricó, un *desencuentro* entre Latinoamérica y Marx, y más allá de este, entre Latinoamérica y el marxismo. Esta «anomalía latinoamericana» se conecta con una diferencia significativa respecto de otros procesos del mundo colonial, que por entonces Marx analizaba: se trata, fundamentalmente, de la inexistencia en Latinoamérica de sociedades civiles que hayan precedido a los Estados, es decir, de un desarrollo de clase requerido por Marx como base social y política en los procesos revolucionarios, como sí lo hubo en los casos de Irlanda, Rusia, India y China. Según Aricó, la singularidad latinoamericana es precisamente la de la ausencia de genuinas sociedades civiles pre-estatales, lo que se tradujo, a su vez, en jóvenes naciones que nacieron a la par de los Estados mismos, donde estos últimos se convirtieron en los centros de formación de sus sociedades y en espacios de lucha por la hegemonía autoritaria. Ahora bien, Marx en 1858 solo tenía un nombre para codificar este tipo de procesos mediante los cuales son los Estados quienes producen la formación de la sociedad civil: «bonapartismo» (*ibid.*, 150). Y el bonapartismo era precisamente para Marx el

tipo de involución social coercitiva y reaccionaria por el que la burguesía puede detener todo ascenso social de las fuerzas vivas productivas. En la ausencia de sociedad civil en las naciones coloniales de Latinoamérica, Marx solo podía entrever el episodio de un autoritarismo sin restos. En consecuencia, Aricó interpreta el texto de Marx sobre Bolívar como una intervención política fragmentaria del propio Marx, provocada en el contexto de su pugna contra el bonapartismo. La idea de intervención circunstanciada marcaría un primado de la política en detrimento de la filosofía de la historia. Aquí reside el marco y la clave que daría sentido al texto de Marx sobre Bolívar, interpretación que permite, según José Aricó, comprender la distancia del fragmento sobre Bolívar respecto de los textos contemporáneos de Marx que marcaron por el contrario su solidaridad en relación a las luchas periféricas y anticoloniales, como las revueltas antiinglesas en la India y en Irlanda (*ibid.*, 150-155). Y si Marx procede inclusive según Aricó «reexhumando» y aplicando a las jóvenes naciones latinoamericanas el viejo mote «prejuicioso» de Hegel de «pueblos sin historia» (al que nos referimos en la introducción a nuestro estudio siguiendo a Arturo Andrés Roig), no sería ya según una filosofía de la historia universal de cuño eurocéntrico sino, más localmente, para ahondar el rasgo de la «anomalía latinoamericana», es decir, de esta ausencia de sociedades civiles diferenciadas de los Estados, una anomalía que constituye para Marx, según Aricó, el origen del bonapartismo vernáculo. Tal sería el sentido político y la *ultima ratio* de un texto cuyo sentido, entonces, no puede cifrarse sino en clave de «desencuentro» y de «anomalía», ya que Marx no puede concebir que los Estados, al desempeñarse como formadores de las sociedades civiles, puedan cumplir un papel emancipador. La visión resultante respecto de las jóvenes independencias solo puede ser por ende negativa.

Pero es aquí donde reside el interés de esta perspectiva para la cuestión de la filosofía de la historia; en efecto, para poder teorizar acerca de una dinámica del Estado como formador de la sociedad civil y no la inversa, Aricó considera dos fuentes: en primer lugar, como es bien sabido, la propia filosofía del derecho de Hegel, contra la que el joven Marx ya se había expresado desde 1843, considerando que es la sociedad civil, en sus antagonismos y contradicciones, la que tiene precedencia respecto del Estado y que explica, en *ultima ratio*, la realidad del Estado en sus aspectos jurídicos e institucionales (Marx, 2005). Para Aricó, sin embargo, otra lectura de Hegel es posible, en la medida en que se pueda considerar la visión hegeliana del Estado como afín a cierta autonomía de lo político. Tal será la lectu-

ra que proporcionará Antonio Gramsci, desplazando los acentos de Marx, y focalizándose en la noción de «hegemonía» y de «consenso», como genuinas expresiones de lo político, y no como sus enmascaramientos. Tal es por ende la segunda fuente que considera Aricó, esto es, el pensamiento de Gramsci, ya que Aricó verá planteada en el filósofo italiano la diferencia entre sociedad civil y Estado en términos que permitirían ver positivamente las fases estatales de construcción de la sociedad, e inclusive de dirección hegemónica de la sociedad, no meramente en términos de represión o coercitivos, sino en términos de autonomía de lo político. En esta dirección convergerá asimismo el estudio sobre Gramsci del filósofo mexicano Carlos Pereyra, quien en un vasto estudio sobre Gramsci, publicado de forma póstuma en sus *Ensayos filosóficos* (1974-1988), despliega un análisis muy fino de la compleja articulación entre sociedad civil, Estado y consenso que surge de los estudios gramscianos, principalmente de los *Cuadernos de la cárcel*. Hay por ende una inherencia gramsciana de la anomalía latinoamericana que ha sido central en el análisis que realiza Aricó del texto de Marx sobre Bolívar, donde Gramsci viene a funcionar como una caja de herramientas susceptible de evitar el reduccionismo que opera Marx de la realidad bolivariana a una realidad bonapartista. De este modo podríamos decir que Latinoamérica ofrecería, en su singularidad, una anomalía productiva en el campo de los estudios marxianos, permitiendo una reformulación gramsciana del marxismo que ha quedado reflejada en algunos estudios teóricos del peculiar marxismo latinoamericano, del que Aricó es un exponente central. Y es lo que nos permite ahora considerar el marxismo y la filosofía de la historia en el pensamiento de Carlos Pereyra.

2.3. *Carlos Pereyra (1940-1988)*

Como señala la filósofa mexicana Corina Yturbe en su estudio introductorio a la abultada selección de ensayos filosóficos (más de seiscientas páginas) de Carlos Pereyra Boldrini, publicada póstumamente por el Instituto de Filosofía de la UNAM en 2010, Pereyra no solo ha sido, a pesar de su corta vida, uno de los filósofos mexicanos más prominentes de la segunda mitad del siglo XX, sino que se encuentra entre quienes más lejos llevaron la búsqueda de una articulación entre la historia, la política y la filosofía (Yturbe, 2010, 11). Como sobresale con claridad del perfil temático de sus ensayos, tanto de aquellos editados póstumamente cuanto de los otros fragmentos no incluidos en la selección de 2010, como «¿'Hacer' la historia?» (Pereyra, 1981), la teoría de la historia es uno de los nudos gordianos del pensamien-

to de Pereyra, lo que además de reflejarse en su obra escrita, ha sido también un eje de su docencia universitaria, ya que precisamente la filosofía de la historia se encuentra entre las dos asignaturas, junto a la filosofía política, que Pereyra impartió sin interrupción en la Facultad de Filosofía de la UNAM desde 1977 (Yturbe, 2010, 12). Compartiendo el sino de destacados intelectuales mexicanos de la segunda mitad del siglo XX, Pereyra combinó las actividades de docencia, de investigación y de responsabilidades institucionales en el ámbito académico, con el periodismo de opinión y la militancia política en la izquierda marxista del espectro político mexicano (*ibid.*, 12-13). Sin embargo, estos planos nunca se confundieron en el desarrollo de su actividad. Pereyra mantuvo, en efecto, una actitud intelectual tan distanciada del academicismo historiográfico de corte cientificista o positivista cuanto del activismo efectista tendente a la reducción ideológica o coyuntural del conocimiento histórico (Pereyra, 1980, 16-17). Inspirado en un rigor intelectual tan nutrido de la *Beruf* weberiana como del *métier de l'historien* de un Marc Bloch o de un Lucien Febvre, nuestro autor resguardó escrupulosamente la especificidad relativa de estas diferentes esferas vitales, sin por ello dejar de considerar sus vasos comunicantes, en un contexto mexicano y continental sacudido sucesivamente por la Revolución cubana, la rebelión estudiantil de 1968, la masacre de Tlatelolco, las dictaduras del cono Sur, las transiciones democráticas y la política de los derechos humanos (Paramio, 2010, 6-7).

En lo atinente a sus contribuciones en el tema de la filosofía de la historia, podemos destacar tres ejes teóricos: el primero de ellos, el sentido de la historiografía, se encuentra condensado en su aporte al volumen colectivo *Historia. ¿Para qué?* (Villoro *et al.*, 1980), reconocido hito editorial del inicio de la década del ochenta por parte de lo más granado de la intelectualidad y la historiografía mexicana de aquel momento[15], donde Carlos Pereyra, quien abre precisamente el volumen con un capítulo de igual nombre que el título del libro (Pereyra, 1980; 2010, 477-488), vuelve sobre el crucial problema weberiano de la objetividad, los valores y la inherencia política del conocimiento histórico, esto es, en sus propios términos, la difícil articulación entre la *función teórica* y la *función social* de la historiografía (Pereyra, 1980, 12), incorporando en su reflexión metahistórica el marco

15. Contribuyen en este volumen, junto a Carlos Pereyra, Luis Villoro, Luis González, José Joaquín Blanco, Enrique Florescano, Arnaldo Córdova, Héctor Aguilar Camín, Carlos Monsiváis, Adolfo Gilly y Guillermo Bonfil Batalla (Villoro *et. al.*, 1980).

teórico del estructuralismo francés marcado por la historia social y la tradición de la *longue durée* (principalmente Marc Bloch, Lucien Fèbvre, Fernand Braudel, Pierre Vilar y otros). Después de constatar que por lo menos desde el siglo XIX se echó por tierra la interpretación didáctica ciceroniana del sentido del estudio del pasado como *magistra vitae*, es decir, como guía ejemplar para la vida, y contraponiendo a ello la necesidad de conocer el pasado para «explicar el movimiento anterior de la sociedad» (*ibid.*, 28), Pereyra se interroga aquí por la relación de este conocimiento del pasado con intereses extrateóricos, como los valores del presente, la política y la utilidad social. Por una parte, Pereyra rechaza cualquier veleidad positivista, desestimando todo carácter neutro del conocimiento del pasado en el sentido rankiano del «*wie es eigentlich gewesen ist*» (*ibid.*, 15). Para Pereyra, en efecto, nuestra comprensión del pasado se inserta y parte de una problemática social del presente que es determinante en los móviles y en la selección temática del historiador. A esto se agrega que la historia reconoce, junto a su dimensión epistémica, una *función social* que se inserta en una política del presente, la cual agrega a la inherencia valorativa *ex ante* en la selección de los temas y problemas que movilizan la búsqueda historiográfica del pasado la búsqueda de una aplicación *ex post* de la historia, como la que hacen los políticos y el aparato ideológico del Estado (*ibid.*, 25). Ahora bien, para Pereyra, la función social de la historiografía no obsta para que reconozcamos la irreductibilidad entre los contextos teórico-explicativo (legitimidad del conocimiento) y político-ideológico (utilidad social). Pereyra separa a rajatabla, aun complementándolos, estos dos contextos (*ibid.*, 1980, 14), señalando que se trata de dos funciones diferentes y que su superposición solo deriva en un desconocimiento de la idoneidad espistémica del contexto de comprensión y explicación historiográficos, cuya actividad tiene siempre un valor intelectual *per se*. En síntesis, si la función teórica de la historiografía no existe aislada de una función social, sino que cobra sentido en el contexto de esta última, debe asimismo evitarse la superposición y la reducción de estas dos funciones del conocimiento del pasado: en primer lugar, el historiador debe abstenerse de «juzgar y de enjuiciar el pasado», una consideración de incuestionable tinte weberiano (*ibid.*, 30); asimismo si el historiador debe evitar que cada una de estas funciones «vaya en detrimento de la otra» (*ibid.*, 31), es bastante claro, que ambas son complementarias, y que no hay un conocimiento y una explicación de la historia que no admita también al mismo tiempo un uso político e ideológico, algo de lo que el historiador versado en el materialismo histórico debe volverse plenamente consciente.

El segundo eje de las contribuciones de Pereyra pertenece al plano de la ontología de la historia, una cuestión que ya lo tenía ocupado tempranamente y que encontró su primera cristalización en 1969, en su tesis de graduación acerca de la ontología del marxismo, donde Pereyra reflexiona en torno a las articulaciones entre el marxismo y la ontología existencial de Heidegger (Yturbe, 2010, 11-12). Este primer avance en la cuestión ontológica será reencauzado ulteriormente por Pereyra a través de la corriente estructuralista francesa, principalmente del marxismo althusseriano, que va a encuadrar su trabajo teórico y epistemológico de la década siguiente, en particular en torno al tema de su tesis de magisterio, esto es, la cuestión del *sujeto de la historia* (1984), donde Pereyra comienza por remitir a las principales acepciones de la noción de sujeto, a saber, en primer lugar como *hypokeimenon* o *sub-jectum*, es decir, lo *subyacente* o lo *fundante*, «lo puesto abajo», hermanado asimismo por Pereyra a la noción de *sustancia* (Pereyra, 2010, 127). En relación a la historia, «lo puesto abajo» se articula al dogma metafísico de una providencia, plan divino o naturaleza eterna subyacente al desenvolvimiento histórico, y que lo determinaría y explicaría en cada uno de sus momentos. Ahora bien, Pereyra considera cerrada, desde hace tiempo, la controversia respecto de la existencia de un sujeto como sustancia providencial de la historia: la cuestión decae según él con el derrumbe de la teología y de la metafísica, y termina de extinguirse con la caída del idealismo clásico alemán, por lo que esta forma de la idea de sujeto no amerita según nuestro filósofo mayor consideración: «no parece necesario —nos dice Pereyra— entretenerse en la crítica de esta idea de sujeto, la cual supone una esencia preexistente, ahistóricamente concebida» (*ibid.*, 2010, 128).

La segunda acepción del término «sujeto» procede, como observa Pereyra, de la oposición *sujeto-objeto*: aquí la idea de sujeto se contrapone no ya desde lo que subyace y «permanece por debajo» a lo epidérmico y lo que se altera sensiblemente en la superficie, sino desde lo *activo* a lo *pasivo*, es decir, desde la agencia, la voluntad, la intencionalidad, a lo acaecido, lo hecho, lo padecido. Respecto de la historia, esta dimensión de la idea de sujeto remite a un *hacer la historia*, es decir, la idea de que la historia es algo que los hombres «hacen». Esta última acepción del sujeto es *prima facie* de sentido común y estaría más arraigada en nuestra forma de pensar secularmente la historia, pareciendo más razonable y accesible que la anterior acepción esencialista y ahistórica del término sujeto. En Marx mismo, y en la tradición marxista, como observa Pereyra en contra de una observación del propio Althusser (*ibid.*, 129), la encontramos en múltiples lugares,

de los que el inicio del *18 Brumario de Luis Bonaparte* no es el menos célebre: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado» (Marx, 1981, 404). Sin embargo, Pereyra somete precisamente la fórmula de Marx a un cuestionamiento radical:

> [...] al transitar de la fórmula misma a lo referido por ella, los problemas empiezan a multiplicarse. ¿Cómo se relaciona este «hacer» con las circunstancias dadas? ¿Cómo se compagina tal «hacer» con la existencia de conexiones regulares entre los acontecimientos? ¿Qué balance puede establecerse entre esa proclama y la evidencia de que, a su vez, la historia «hace» a los hombres? ¿Qué acotaciones deben ser introducidas cuando se admite la desemejanza entre los resultados de ese «hacer» y los fines originalmente propuestos por quienes participan en la tarea? Frente a estas dificultades —y muchas otras fácilmente enunciables— la aparente transparencia del *dictum* «los hombres hacen la historia» comienza a desvanecerse [...] ¿Qué está oscuro? La pequeña palabra *hacer*. En efecto, qué puede querer decir esta pequeña palabra: *hacer*, cuando se trata de *historia*... La fórmula no explica nada y tampoco indica la dirección en la cual debe moverse la investigación para descubrir por qué ocurrió lo que ocurrió. La afirmación conduce a un vacío teórico porque desplaza el análisis ya sea a una búsqueda en la «naturaleza» (esencia) humana o a la «libre» voluntad (Pereyra, 1981, 163-164).

En efecto, si «hacer» significa que los sucesos históricos son el resultado de las intenciones humanas, de modo que partiendo de estas podríamos explicar el proceso histórico, aunque fuera en última instancia, y aun combinándolo con condiciones preestablecidas, entonces, según Pereyra, la idea es falsa. Lo histórico no se explica desde una subjetividad previa, sino que, por el contrario, permite explicar la misma subjetividad (Pereyra, 1981, 163-192; 2010, 128-130; Yturbe, 1981, 9-30). Desde un argumento materialista, Pereyra converge en cierto modo en una posición que la propia Hannah Arendt, desde otra tradición, también sostuvo: la historia y los acontecimientos históricos carecen de *autor*, esto es, no son algo que se *fabrica* o se *hace*, partiendo de una conciencia y de una intencionalidad previas. Y esto no vale solamente para rechazar que, por ejemplo, una revolución se considere el efecto de una intención individual, sino que también permite rechazar, como señala claramente Corina Yturbe comentando este tema en Pereyra, que sea el resultado de la intencionalidad de cualquier agente, individual, como un jefe político, o co-

lectivo, como «masas, clases sociales, partidos». En este sentido, agrega Yturbe, «las revoluciones no *se hacen*, es decir, no dependen de la decisión —por resuelta que esta sea— de una minoría iluminada, sino de complejas —y excepcionales— condiciones de exasperación y condensación de contradicciones, que nadie, ningún grupo, ningún líder, puede decretar» (Yturbe, 2010, 18-19). Para Pereyra, en este mismo sentido, la oposición sujeto-objeto, al igual que el dualismo intención-movimiento, o alma-cuerpo, no es procedente en la historia, donde el *proceso histórico* procede mediando dialécticamente los actores y los sucesos históricos, permitiendo explicar eso mismo que la tradición idealista desea proponer como *explanans*, es decir, los sujetos mismos. Esta concepción antisubjetivista de la historia no deriva en Pereyra en una comprensión mecánica y fatalista de ella, ya que lo propio de la historia, como en Althusser, es la contradicción y la acumulación de contradicciones de un modo que hace posible la contingencia y el acontecimiento. Así, Luis Bonaparte no es el *explanans* de su golpe del 18 Brumario, como pretendían desacertadamente, según Marx, Victor Hugo y Proudhon, sino que las contradicciones de la lucha de clases fueron generando, por acumulación, las condiciones para que el proceso derivara en el golpe del 18 Brumario, donde el gesto del «hombrecillo mediocre de Bonaparte» por el que saltó sorprendentemente a la historia, no es el fruto de su conciencia, sino el fruto de una circunstancia compleja y contradictoria (Pereyra, 2010, 129-130). Esta concepción permite a Pereyra elevarse contra los prejuicios del humanismo clásico, que, partiendo de una «naturaleza humana», intenta explicar la historia a partir de las intenciones de los hombres. El voluntarismo, tanto como el catastrofismo quedan así desplazados *à tour de rôle* en Pereyra, en provecho de un materialismo histórico basado en la idea de la historia como proceso contradictorio sin sujeto, donde el hombre, como en Marx, es la totalidad de las relaciones sociales en las que está inserto, y no una sustancia intencional previa a estas relaciones sociales (*ibid.*, 131).

El tercer eje que nos parece central en los aportes de Pereyra a la teoría de la historia es su reflexión sobre la política, en particular su pensamiento en torno a la idea gramsciana de «bloque histórico» (Pereyra, 2010, 185-193). Si la reflexión anterior en torno al cuestionamiento del sujeto de la historia se inscribía mayormente dentro de una perspectiva althusseriana, la noción de «bloque histórico», por su parte, abreva en el pensamiento de Antonio Gramsci. Pero esto no significa que el momento anterior no incida en el modo en que Pereyra encara el momento gramsciano de su reflexión. Como observa

oportunamente Corina Iturbe, la introducción por Pereyra de la idea gramsciana de bloque histórico, unida a su concepción de la política, se encuentra en afinidad con la crítica a la concepción marxista vulgar de las clases sociales como «sujetos históricos» (Yturbe, 2010, 18-19). La noción de bloque histórico, unida en Gramsci a su noción de hegemonía, está destinada a contrarrestar la visión economicista de la política, propia del marxismo vulgar, donde cada actor es visto como un mero «reflejo» de una estructura económica y de su situación de clase, de modo que cualquier consenso o acuerdo político entre clases diferentes sellarían en definitiva un enmascaramiento de los intereses duros que definirían y determinarían en última instancia el genuino movimiento histórico. La idea de bloque histórico se inserta en contra de esta concepción, en cuanto expresión de verdaderos proyectos políticos que se presentan, en una cierta circunstancia histórica, como logrando articular diferentes intereses y orientaciones, según una idea genuinamente política de la noción de hegemonía. Ya habíamos considerado más arriba esta concepción a propósito de la crítica de Aricó a la interpretación que Marx realizó de las independencias latinoamericanas. La posición de Pereyra se encuentra aquí con la mirada de Aricó, desde reconstrucciones del marxismo que partieron sin embargo de lugares teóricos diferentes, pero que convergen en el proyecto intelectual de pensar y reconstruir el marxismo por fuera de los supuestos metafísicos y positivistas que lo condicionaron, lo que supone la crítica del economicismo, la crítica del subjetivismo y la reivindicación de la política como un lugar esencial de la articulación histórica.

2.4. *Bolívar Echeverría (1941-2010)*

Bolívar Echeverría Andrade pertenece a la misma generación que Carlos Pereyra, y su filosofía se inscribe también, junto a los marxismos Mariátegui, Aricó y Pereyra, en la constelación de un marxismo periférico y crítico[16], marcada por el rechazo del marxismo ideologizado y dogmático de los aparatos ideológicos dominantes del «socialismo real» y de los partidos satélites, que congelaron el pensamiento marxista en la primera mitad del siglo XX. Su mirada teórica pertenece por ende a un pliegue latinoamericano del pensamiento crítico, que intentó abrir, contra el dogmatismo, una línea periférica y subalterna

16. Tomo la expresión «marxismo periférico» de la versión original alemana del texto de Stefan Gandler sobre Bolívar Echeverría y Adolfo Sánchez Vázquez, titulada *Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexico* (Gandler, 2007).

para la renovación del marxismo. Bolívar Echeverría nació en Riobamba, Ecuador, el 31 de enero de 1941, y seis años más tarde se mudó con su familia a Quito, donde realizó sus estudios de bachillerato, periodo en el que Echeverría se incorporó a las protestas estudiantiles contra el populismo autoritario del entonces presidente de Ecuador, José María Velasco Ibarra (Gandler, 2007, 86-87). Su interés por la filosofía data de aquella época, y su iniciación filosófica se produjo a través de lecturas de Unamuno, Sartre y Heidegger, estableciendo lo que él mismo llamó «una conexión entre política y filosofía» (Gandler, 2007, 89-90). Al inicio de la década del sesenta, después de un año de estudios universitarios en las facultades de Filosofía y de Psicología de la Universidad de Quito, Echeverría obtuvo una beca alemana de la DAAD (Servicio Alemán de Intercambio Académico) para estudiar en la República Federal de Alemania. Echeverría se instaló en Berlín Oeste, donde realizó estudios de filosofía en la Universidad Libre, donde tuvo ocasión de conocer y frecuentar a Rudi Dutschke y Bernd Rabehl, entre otros destacados intelectuales y activistas berlineses (Gandler, 2007, 97). De dicha época data su interés por el marxismo, que convergerá, dos décadas más tarde, en su primer gran estudio sobre Marx, titulado *El discurso crítico de Marx* (1986). A mediados de 1968, Echeverría abandonó definitivamente Berlín y se trasladó a la ciudad de México, donde trabó contacto con figuras importantes de la intelectualidad marxista mexicana, como Carlos Pereyra y Roberto Escudero, por entonces ayudante de Adolfo Sánchez Vázquez en la Universidad Nacional Autónoma (UNAM) (Gandler, 2007, 113). En la década del setenta, Echeverría continuó sus estudios de filosofía en la UNAM iniciando allí una carrera docente como ayudante de Adolfo Sánchez Vázquez en la Facultad de Filosofía y Letras, desde donde realizó varias traducciones del alemán para las editoriales mexicanas, en particular textos de Brecht y de Marx. En 1974, obtuvo el grado de licenciado en Filosofía en la UNAM con una disertación acerca de las tesis de Marx sobre Feuerbach. Desde entonces fue profesor e investigador en la UNAM y colaborador de importantes revistas de filosofía, como *Cuadernos Políticos*, *Economía Política* y *Theoría*. De 1991 a 1993 dirigió en la Facultad de Filosofía y Letras el proyecto de investigación «El concepto de mestizaje cultural y la historia de la cultura en la América española del siglo XVII», proyecto que se prolongó luego en la investigación sobre «El concepto de cultura política y la vida política en América Latina», con la participación de académicos mexicanos y alemanes. De estos proyectos de investigación surgió el importante libro de su autoría *La modernidad de lo barroco*, apare-

cido en México en 1998. Bolívar Echeverría falleció en la ciudad de México en 2010.

No creemos equivocarnos si colocamos su pensamiento filosófico de la historia bajo cinco grandes marcas o acontecimientos de la segunda mitad del siglo XX, que convulsionaron su propia época: la Revolución cubana, las rebeliones de mayo de 1968 en Europa y en México, la masacre de Tlatelolco, la caída del muro de Berlín en noviembre de 1989 y, finalmente, la rebelión zapatista del 1 de enero de 1994. A través de estos sucesos, se siente interpelado por una serie de inquietudes: lo apremiante de la crisis de civilización en el capitalismo moderno; la contradicción llevada a la exasperación entre el valor de uso y el valor mercantil, siempre resuelta en la modernidad a favor de este último; el alejamiento en nuestro presente histórico de la idea de revolución y de emancipación social heredadas del siglo XIX; las variaciones de las formas culturales y de las estructuras sociales de comportamiento y de motivación en el capitalismo moderno; finalmente, la posibilidad de una modernidad poscapitalista. Entre sus libros más importantes cabe mencionar *El discurso crítico de Marx* (1986), *La modernidad de lo barroco* (1998), *Las ilusiones de la modernidad* (1995), *Valor de uso y utopía* (1998), *Vuelta de siglo* (2006) y *Modernidad y «blanquitud»* (2010). Cabe destacar asimismo su compilación de un destacado ensayo colectivo sobre la teoría de la historia de Walter Benjamin, titulado *La mirada del ángel. En torno a las* Tesis sobre la historia *de W. Benjamin* (2005), con artículos de Michael Löwy, Nora Rabotnikof y Stefan Gandler, además del propio Bolívar Echeverría y otros especialistas. También en el campo de los estudios benjaminianos, Echeverría editó en Quito el ensayo de Benjamin *La obra de arte en la época de reproductibilidad técnica*, acompañado de un importante estudio (2010), además de la traducción y edición de las tesis de Benjamin *Sobre el concepto de historia*, precedidas de un análisis crítico (2010).

Los aportes teóricos de Echeverría al campo de la filosofía de la historia se cifran en un pensamiento crítico de la modernidad, en el marco de varias y decisivas influencias: *a*) la antropología filosófica de M. Heidegger y su crítica del pensamiento moderno; *b*) el llamado «marxismo occidental» y la teoría de la cosificación, en la estela de G. Lukács, Th. W. Adorno y M. Horkheimer; *c*) la teoría material de la cultura y el salvataje de las utopías para un concepto crítico de historia que abarque nuestro presente, en la tradición de E. Bloch y de W. Benjamin; *d*) la concepción del barroco europeo como principio de construcción de mundo y no solamente como escuela estética, siguiendo, entre otros tratados, el *Origen del drama barroco ale-*

mán (1928) de Walter Benjamin, *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault (1966); *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV-XVIIIè siècle* de Fernand Braudel (1979); *e*) el pensamiento del barroco latinoamericano, según la impronta cultural del mestizaje y del valor de uso como alternativa al *ethos* hegemónico «realista» y «puritano» del capitalismo moderno y al eurocentrismo, no sin nutrirse aquí de los aportes de Baltasar Gracián, sor Juana Inés de la Cruz, Ignacio de Loyola, J. A. Manrique, J. A. Maravall y O. Paz.

Si el pensamiento de Echeverría se focaliza en una historia material de la cultura que comprenda una crítica de la modernidad capitalista desde el siglo XVII, pero orientada esencialmente a producir un discurso crítico sobre la época presente (Gandler, 2007, 394), la herramienta conceptual de que se vale el autor ecuatoriano para su armazón teórica es lo que este denomina *ethos histórico*. La elección por Echeverría del término *ethos* para designar lo que entiende como principio de organización de la vida social y de construcción del mundo de la vida (Echeverría, 1998a, 162) ha sido bien sopesada por el filósofo: se trata, según Echeverría, de aprovechar el doble sentido del término *ethos*; a saber, en primer lugar, «como uso, costumbre, o comportamiento automático [...], un dispositivo que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso, que implica una manera de contar con el mundo y de confiar en él» (*ibid.*, 162); en segundo lugar, como «carácter, personalidad individual o modo de ser [...], un dispositivo que nos protege de la vulnerabilidad propia de la consistencia proteica de nuestra identidad, que implica una manera de imponer nuestra presencia en el mundo, de obligarlo a acosarnos siempre por el mismo ángulo» (*ibid.*, 162). De este modo, la noción propuesta de «*ethos* histórico» remite en Echeverría a un «comportamiento social estructural» que es la «puesta en práctica de una estrategia destinada a hacer vivible lo invivible» (*ibid.*, 162), es decir, a aquellas formas culturales de subjetivación social que dan sustento a la motivación, la legitimación y la reproducción del orden social en la cotidianidad moderna de la sociedad capitalista. Por ende, la noción de «*ethos* histórico» se define en Echeverría como un tipo ideal (en sentido weberiano) orientado a capturar un principio histórico de organización de la vida social y de construcción del mundo de la vida susceptible de proveer armonía y aceptabilidad sociales ante el desgarramiento y la incompatibilidad que deriva del hecho capitalista moderno como dato básico y preponderante de la modernidad (Echeverría, 1998b, 168). Para Echeverría, el hecho capitalista se caracteriza, en efecto, por la incompatibilidad permanente entre dos tendencias contrapuestas correspondientes a dos dinámicas simultá-

neas que mueven la vida social, a saber, por un lado, la del «proceso de trabajo y disfrute referido a valores de uso» (*ibid.*, 168) y, por el otro, la dinámica de la reproducción del valor abstracto y de acumulación del capital. Se trata «de un conflicto en el que una y otra vez y sin descanso, como en el castigo que los dioses impusieron a Sísifo, la primera dinámica es sacrificada a la segunda y sometida a ella» (*ibid.*). Ante esta realidad de la que no es posible escapar «si no fuera en virtud de una revolución» que hoy es «apenas imaginable», el *ethos* histórico «asegura la armonía indispensable para la existencia cotidiana moderna», convirtiendo «en segunda naturaleza» la realidad capitalista y alcanzando, mediante una construcción del mundo de la vida, la conversión de lo inaceptable en aceptable y de lo invivible en vivible.

Ahora bien, este *ethos* asume, según Echeverría, cuatro formas históricas básicas, que el autor presenta en su tipología pura y «extrema», pero que en la realidad histórica concreta, al igual que los tipos ideales weberianos, admite entrecruzamientos y combinaciones. Estos cuatro tipos son lo que el filósofo llama los cuatro *ethe*[17] de la modernidad capitalista, a saber, el *ethos realista*, el *ethos romántico*, el *ethos clásico* y el *ethos barroco* (Echeverría, 1998a, 167-172). No es posible aquí desarrollar todo el contenido de cada uno de estos *ethe* según lo presentado por el autor en su ensayo sobre el barroco; a los fines de privilegiar lo esencial, destaquemos que cada *ethos* se caracteriza por un modo básico de *interiorizar* la contradicción y de paliar su desgarramiento: así, el *ethos* realista corresponde a «una identificación total y militante con la pretensión básica de la vida económica regida por la acumulación del capital» (*ibid.*, 169), negando por ende la contradicción por la vía de la identificación a su polo reaccionario; el *ethos* romántico, por su parte, «anula la contradicción, reduciendo uno de sus dos términos al otro [...]. Pero en su caso, a la inversa del anterior, es el plano de la valorización el que aparece plenamente reductible al plano del valor de uso [...] en las antípodas del realismo, puesto que para aceptar el capitalismo, lo idealiza en una imagen contraria a su apariencia [...]; el capitalismo es vivido como la realización 'del espíritu de empresa'» (*ibid.*, 170). El *ethos* clásico, por su parte, no niega la contradicción, como en los dos casos anteriores, sino que la acepta con frialdad y distanciamiento, optando por el polo de la acumulación, pero sin rodeos ni identificación, sino asumiendo la parte de sacrificio que conlleva esta opción, percibiendo «en la conciencia misma de lo moderno el sacrificio que

17. Usando el plural del vocablo griego *ethos*.

hace parte de ella» (*ibid.*, 171). Por último, el *ethos* barroco rechaza la lógica binaria del *tertium non datur*, generando una tercera alternativa, en la que no vale la exclusión de los términos antitéticos, sino ambos a la vez. Su principio es el de generar otro mundo dentro del mundo, en el que la antítesis pueda asumirse sin complejos como una tercera alternativa, reparando el desgarramiento del primer planteamiento y trascendiendo la parcialidad de la contradicción. Un ejemplo que presenta Echeverría concierne a la posición de los jesuitas al inicio del conflicto entre el mundo europeo y el mundo nativo, en el momento de la Conquista. La lógica barroca, aquella estipulada solamente por la parte jesuítica comprometida con los indígenas, no consiste en suprimir el mundo nativo ni en suprimir Europa, sino en ensayar la generación de una nueva Europa en la tierra americana según el principio del mestizaje, esto es, «una estrategia que no perseguía adoptar y prolongar en América la figura histórica peninsular de la civilización europea a fines del siglo XVI, ni tampoco rehacer la civilización precolombina, 'corrigiéndola con lo mejor de la europea', sino en rehacer, en hacer de nuevo la civilización europea, pero como civilización americana: igual y diferente de sí misma a la vez» (*ibid.*, 181). Esta estrategia es lo que Echeverría resume según la expresión de «no someterse ni tampoco rebelarse o a la inversa, someterse y rebelarse al mismo tiempo», lo que difiere de la alternativa «denigración o suicidio» planteada en el *ethos* romántico (*ibid.*, 181). De este modo, la imagen más ejemplar del comportamiento barroco la ofrecía según Echeverría lo que se encontró en acción en el proceso de mestizaje civilizatorio de la sociedad americana en el siglo XVII. Echeverría extrae de Baltasar Gracián y de su «sabiduría conceptuosa», según su tratado de *Agudeza y arte de ingenio* (1642), algunos de los preceptos constitutivos de esta lógica, de acuerdo con los cuales se trata de «'trascender' la cotidianidad de la vida, vivirla identificado con la esencia que juega en su apariencia» (*ibid.*, 178).

Desde luego no es posible aquí dar cuenta de la densidad filosófica del concepto echeverriano del barroco según la obra y las investigaciones del filósofo ecuatoriano. Nos interesa simplemente, para concluir con esta breve semblanza de su filosofía de la historia, indicar precisamente la articulación entre su matriz de los cuatro *ethe* y su teoría de la historia y de la modernidad. La tipología de los *ethe*, en efecto, le permite a Echeverría, al final de su libro sobre el barroco, realizar a la vez un diagnóstico y una reflexión metahistórica: indica que si en los dos últimos siglos el *ethos* romántico ha sido el que sustentó las revoluciones y «la transformación romántica del mundo» (Echeverría, 1998a, 223), estas derivaron finalmente en las catástro-

fes del siglo XX, evocando lo que sor Juana Inés de la Cruz bien hubiera llamado una experiencia «faetónica», por el nombre del joven Faetón, hijo del sol, quien queriendo demostrar su estirpe divina, sin apoyarse en la experiencia de su padre Helios, guio por su cuenta el carro celeste que reparte la energía solar, acercando tan imprudentemente sus rayos solares a la tierra, que terminó llevando el mundo a una serie de cataclismos cósmicos y de catástrofes (*ibid.*, 223). Lo que ha seguido a este ciclo faetónico de transformaciones, nos dice Echeverría, es un momento de desencanto (*Ernüchterung*) en toda el orbe planetario (*ibid.*, 223), en afinidad con el sinsabor del capitalismo puritano que se impuso a continuación, regido por una lógica estrictamente acumulativa, rigorista y culpabilizante, que Echeverría llama «*ethos* realista», a lo que podríamos agregar nosotros: con ribetes de lo que Benjamin señala como «religión sin mecanismo de expiación», en su temprano texto de «Kapitalismus als Religion» (1921). Y la salida frente a esta modernidad imperante se ha soñado a sí misma como «posmoderna», a falta quizá de toda otra articulación, o en la espera, nos dice Echeverría, de un «*ethos* barroco» (*ibid.*, 223). Pero aquí en lo que piensa Echeverría es en la filosofía del lenguaje, que ya no deberá sustentar en conceptos metafísicos la nueva articulación, sino en la sabiduría, donde la otredad es simplemente nombrada, quizá alegóricamente, donde lo otro es puesto mundanamente en palabras y en obras, pero no metafísicamente en conceptos, «para prestarle fugazmente un nombre a lo sin nombre, para hacerle por un momento un lugar a lo excluido o inexistente» (*ibid.*, 224). Y concluye:

> La sabiduría barroca es una sabiduría difícil, de tiempos furiosos, de espacios de catástrofe. Tal vez esta sea la razón de que quienes la practican hoy sean precisamente quienes insisten, pese a todo, en que la vida civilizada puede seguir siendo moderna y ser sin embargo completamente diferente (*ibid.*, 224).

3. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA. DEL GIRO EPISTEMOLÓGICO AL GIRO LINGÜÍSTICO: BRAUER, YTURBE

Esta constelación parte del llamado «giro epistemológico» en la filosofía de la historia, que trae al centro de las controversias historiográficas nuevos problemas metodológicos en torno a la verdad del pasado, el régimen de causalidad histórica, la explicación y la comprensión a la luz de la epistemología del siglo XX. Sin embargo, al promediar la década del ochenta, los debates metahistóricos se desplazaron de la justificación epistemológica de la historia al problema de la escritura

de la historia y de la narración, a raíz de la recepción de Arthur Danto, Paul Ricoeur, Hayden White, Manuel Cruz y David Carr. Es lo que se ha llamado el «giro lingüístico», iniciado en realidad en la década de 1960 por el texto «Analytical Philosophy of History» de Danto.

3.1. *Daniel Brauer*

Óscar Daniel Brauer (Buenos Aires, 1950) se licenció en Sociología y luego en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Su tesis de licenciatura versó sobre el tema «Estructura de la temporalidad en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel» (1974). Fue becario del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) entre 1974 y 1977, en el marco de sus estudios de doctorado en la Universidad de Erlangen-Nürnberg, donde defendió su tesis de doctorado (1980), bajo la dirección de Manfred Riedel, sobre el tema «La teoría de Hegel del tiempo histórico» (Brauer, 1982), lo que imprimió un giro metahistórico a su inquietud teórica por la filosofía del tiempo en Hegel, ya iniciada con su tesis de licenciatura en Filosofía. Desde 1983 Daniel Brauer es miembro de la Carrera del Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), y desde 2005 se desempeña como profesor titular de la cátedra de Filosofía de la Historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Desde la década de 1990 despliega sus investigaciones de manera continuada en el ámbito de la filosofía de la historia, tema en el que ha dirigido varios proyectos de investigación, tanto en el ámbito de la Universidad de Buenos Aires cuanto en los ámbitos de la Agencia Nacional de Promoción Científica y del CONICET, habiendo inaugurado a escala internacional la serie de los Congresos Internacionales de Filosofía de la Historia, cuyos tres primeros encuentros se realizaron en Buenos Aires (2000, 2006 y 2012), con las respectivas publicaciones digitales de las actas. Asimismo ha codirigido, junto a Concha Roldán (CSIC), dos proyectos internacionales Marie Curie de la Unión Europea, el primero acerca de las nuevas perspectivas en la historia global, junto a Iwan d'Aprile y Günter Lottes de la Universidad de Postdam (Brauer *et al.*, 2013), y el último acerca de la filosofía de la historia y la globalización, junto a Johannes Rohbeck de la Universidad de Dresde e investigadores de universidades de España, Argentina, México y Turquía (2014-2017).

Daniel Brauer ha enfocado la filosofía de la historia desde tres perspectivas complementarias: *a*) desde la *historia filosófica de la filosofía de la historia*, centrándose en el idealismo alemán, y particu-

larmente en Hegel, aunque investigando asimismo las filosofías de Herder y de Kant; *b*) desde la perspectiva de la llamada metahistoria, centrándose en los problemas epistemológicos y conceptuales planteados a partir del giro lingüístico contemporáneo en la filosofía de la historia (es decir, verdad, interpretación, narrativismo, explicación, etcétera) como asimismo en los problemas de la ética de la historia, considerando fundamentalmente la perspectiva de Paul Ricoeur (memoria, relato, tiempo, sentido, testimonio, trauma); *c*) por último, desde la perspectiva de los problemas relacionados con la globalización y su relación con la historia mundial (*Weltgeschichte*), a partir de las conexiones entre las nociones de historia, mundo y globalización. En estos tres diferentes planos, Brauer desarrolla sus investigaciones individualmente y en equipo, manteniendo nutridas redes de interacción local, regional e internacional.

a) Por empezar, podemos partir del volumen colectivo publicado en 1993 en esta misma *Enciclopedia* (EIAF, 5) consagrado precisamente a la *Filosofía de la historia*, y editado por Reyes Mate (1993), donde Daniel Brauer presenta un capítulo titulado precisamente «La filosofía idealista de la historia» (Brauer, 1993, 85-118). En este artículo Brauer se ocupa de la concepción del devenir histórico en el marco del idealismo alemán. «El título —nos dice el autor— se refiere entonces a un movimiento histórico cuyos principales protagonistas son Herder, Kant, Hegel y no, por lo tanto, a una posición general frente a la historia». Luego de exponer escrupulosamente los conceptos de historia en Herder y en Kant, Brauer se centra en Hegel, mostrando cómo en el filósofo de Berlín se presenta la idea de que cada época histórica posee una *figura* propia (*Gestalt*) que condiciona y a la vez despliega un desarrollo histórico característico. Esta suerte de estructuralismo diacrónico permite a Hegel exponer su noción filosófica de progreso como un tratamiento escalonado de las épocas y de los pueblos *históricos* (*ibid.*, 106). Por otra parte, la muy conocida fórmula hegeliana de la «astucia de la razón» (*List der Vernunft*) lleva a su punto máximo la instancia de lo particular en el seno de la historia universal, al permitir la recuperación *ex post* de las peripecias *prima facie* irracionales de la historia (lo que constituye uno de los focos de la crítica contra Hegel). Pero en relación con esta teoría de la historia y las relaciones del Estado y la sociedad civil, permítasenos citar la conclusión de Brauer:

> La filosofía hegeliana de la historia no es, por cierto, la de un «liberal». Su crítica al individualismo, que está en el punto de partida de las concepciones jusnaturalistas modernas, está enraizada en una

> visión de una libertad que acoge en sí el interés particular pero comienza donde este termina. La razón de ello es que, a sus ojos, una sociedad basada únicamente en el beneficio personal se autodestruye porque produce desigualdad generalizada y el interés general es usurpado por el de unos pocos. Por el contrario, un estado que no tuviese su fuente de legitimación en la convicción e interés de sus ciudadanos conduce o al despotismo o, si se pretende instaurar la «voluntad general», al «terror». Su teoría de la «monarquía constitucional», más allá de sus aspectos obsoletos, está diseñada para hacer vigentes (y en modo alguno para negar) los mismos principios que la Revolución no logró institucionalizar de modo verdadero (*ibid.*, 116-117).

b) En el plano del giro lingüístico en la filosofía de la historia, de las consideraciones metahistóricas en torno al llamado ficcionalismo patrocinado por Hayden White (segunda mitad del siglo XX) y los problemas de orden ético que dicho ficcionalismo narrativista es susceptible de plantear, Brauer se posiciona en el debate siguiendo la línea «mediana» del Aristóteles fronético trazada por Ricoeur, pero también en algún modo por Hegel. Ya en su texto «Rememoración y verdad en la narración historiográfica» (2005, 13-42), Brauer sostiene que el ficcionalismo whiteano depende de una noción reduccionista e ingenuamente positivista de verdad como correspondencia fáctica, y es inconsistente con una idea más compleja de verdad, por ejemplo, una que, declinada en niveles ontológicos diferentes, podría articular una noción de verdad para los datos empíricos y los documentos, y una noción diferente de verdad para el nivel interpretativo y holístico de la comprensión del pasado, que no puede compararse a ninguna correspondencia fáctica con algún hecho atómico bruto. Cuando Marx señala, por ejemplo, en el primer capítulo de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, que «la historia se repite ciertamente dos veces (como pretendía Hegel) pero la primera vez como tragedia, y la segunda como comedia» (un ejemplo analizado por el mismo Hayden White en su libro *El contenido de la forma*, para arrebatarle cualquier susceptibilidad de verdad o de falsedad a tal juicio, que sería entonces de carácter retórico o poético), para Brauer esto apunta, en sentido contrario al de White, a una dimensión «comprensiva» o «interpretativa» de la verdad. Este sentido holístico y hermenéutico de la verdad es diferente para Brauer del nivel de verdad en el que opera la verificación de los datos empíricos y de los documentos historiográficos: se trata de una verdad de nivel interpretativo, semejante a la verdad que Hegel pretende acerca de la mirada del filósofo, en su célebre prefacio a los *Principios de la filosofía del derecho*, cuando compara la mirada de la filosofía con el búho de Minerva, que cono-

ce e interpreta el pasado *a posteriori* de los hechos, cuando ha caído ya la noche y se ha hecho tarde para revivir «el verde de la vida», aunque no para comprender y conocer el pasado:

> El narrativismo ficcionalista niega a la historia su carácter de disciplina científica, pero el modelo de cientificidad que subyace a esta concepción es muy estrecho y debe ser revisado. No todo en historia es o pretende por cierto ser ciencia, pero ella contiene *también* esquemas explicativos que dan cuenta de secuencias de acciones y acontecimientos en el tiempo, conceptos generales e interpretaciones del sentido global de los hechos de los que se sirve y a los que no puede renunciar. Por otra parte no es una de sus funciones menores el dar a conocer lo sucedido aun cuando no estemos en condiciones por ahora de entenderlo o explicarlo [...]. Con todo, tiene sentido sostener que un texto de historia, en tanto rememoración metódica y colectiva, puede ofrecernos un «cuadro verdadero» de una secuencia significativa de acontecimientos humanos en la medida en que nos hace posible un conocimiento de los hechos que, a pesar de su carácter provisorio, falible y aproximativo, constituye el único modo de acceso a un fragmento del pasado humano en el que reconocemos experiencias de vida que podrían ser las nuestras y que más allá de sus diferencias, o por ellas, nos permiten comprender mejor la circunstancia humana (Brauer, 2005, 38-39).

c) Finalmente, para concluir y situar mínimamente el último eje en el que se plasman los aportes de Daniel Brauer al campo de la filosofía de la historia, esto es, su reflexión filosófica acerca de la globalización, permítasenos recurrir al estudio introductorio con el que Brauer presentó los trabajos por él coordinados de un vasto conjunto de filósofos argentinos y españoles en torno a diferentes conceptos y tópicos de la filosofía de la historia, un vastísimo compendio en dos volúmenes preparados durante los últimos años del siglo XX y que en la jerga de los especialistas era esperado como «manual de filosofía de la historia», pero que apareció en 2009 y con otro título, a saber, *Historia desde la teoría. Una guía de campo por el pensamiento filosófico acerca del sentido de la historia y del conocimiento del pasado* (Brauer [ed.], 2009), y que cuenta con artículos, entre otros, de M. Cruz, D. Brauer, O. Acha, V. Tozzi, R. Belvedressi, J. Sazbón, M.ª I. Mudrovcic, E. J. Palti, R. Walton, M. Cragnolini. Brauer, después de brindar un pormenorizado cuadro de la «historia de la filosofía de la historia», desde la figura de la *historia magistra vitae* de Cicerón hasta el giro lingüístico contemporáneo, pasando por los debates en torno al historicismo y los debates epistemológicos del siglo pasado, concluye su vasto estudio introductorio (pp. 19-37) pre-

sentando una semblanza del «campo» de la filosofía de la historia: en primer lugar, Brauer apunta a un espacio teórico entre la historia y la filosofía «cuyos límites son borrosos» y que denomina con el nombre genérico de «histórica», según un término acuñado por Gustav Droysen, lo que incluye para Brauer, «no solo las reflexiones de los propios historiadores acerca del método y sentido de la empresa» (p. 37), sino también la teorización de nuevas formas de hacer historia que van más allá de la canónica historia del Estado-nación, como lo han sido ya en el siglo XX la «historia social», la «historia oral», la «historia intelectual» o la «historia ecológica». En segundo lugar —continúa Brauer—, cabe mencionar con el término «histórica» a la «exploración de la dimensión histórica del ser humano», en un sentido que nos acercaría a la antropología filosófica, como ha sido comprendida en la primera mitad del siglo XX por las llamadas filosofías de la existencia, principalmente Heidegger, el primer Sartre y Jaspers. Por último, y este es el punto específico al que queremos apuntar, Brauer entiende por «histórica» la reflexión acerca de las condiciones históricas del hombre contemporáneo (lo que, en la tradición francesa, agregaríamos nosotros, se ha denominado «filosofía del presente» o incluso, en Foucault, «ontología del presente»), es decir, la situación histórica en que se inscribe la reflexión filosófica. Aquí, explica Brauer, nos enfrentamos de pleno a los grandes dramas del siglo XX, tales como el genocidio planificado, la crisis ecológica, la temida perspectiva de autoaniquilación de la especie a través de una guerra nuclear, etc., pero también, por otro lado, a las nuevas posibilidades y a la vez desafíos que trae consigo la revolución en las comunicaciones y en las formas de producción (*ibid.*, 37). Es aquí, precisamente, donde se situaría para Brauer la filosofía de la globalización, como comprendida dentro de la filosofía de la historia.

3.2. *Corina Yturbe*

Ya nos hemos referido más arriba a Corina Yturbe (n. 1950), con ocasión de exponer la filosofía de la historia de Carlos Pereyra, aludiendo no solo a su introducción a la edición de los ensayos del autor mexicano (Pereyra, 2010), sino también a su edición, más temprana, de la compilación titulada *Teoría de la historia* (1981). La relación de Corina Yturbe con el campo temático de la filosofía de la historia se inició, pues, en las dos últimas décadas del siglo pasado en el ámbito de la UNAM. Fue allí donde se graduó en Filosofía y donde, desde 1979, impartió cursos sobre filosofía de la historia y filosofía política. Su principal libro en nuestro tema ha sido *La explicación de la*

historia (1985), habiendo contribuido asimismo con el capítulo «El conocimiento histórico» (Yturbe, 1993) en el volumen 5 de la EIAF (Mate [ed.], 1993), al que nos hemos referido anteriormente, a propósito del capítulo de Brauer.

En su libro *La explicación de la historia* la autora introduce, y luego desarrolla, los dos modelos epistemológicos que desde la segunda mitad del siglo XX se disputaron el campo metateórico de la teoría de la explicación en la historiografía, a saber:

a) el «modelo de la ley inclusiva» o *Covering Law Model*, por el nombre que recibió la teoría nomológico-deductiva de Carl Hempel desde que el empirista-lógico germano-norteamericano propuso, en su célebre artículo de 1942, la aplicación de su modelo de explicación científica al campo de la historia (Hempel, 1942);

b) el «modelo intencionalista», para referirse a la perspectiva comprensivista del filósofo finlandés G. H. von Wright, quien en su más célebre libro, *Explicación y comprensión* (Wright, 1979), despliega un modelo explicativo para la historia y las ciencias sociales, basado en la comprensión intencionalista de las acciones humanas, de acuerdo con las ideas del segundo Wittgenstein, de quien el finlandés había sido discípulo.

Yturbe presentará ambos modelos en el capítulo III de su libro (Yturbe, 1985, 86-106). Aunque Yturbe reconozca que ambos modelos realizan un cierto aporte al campo de la reflexión sobre la explicación historiográfica, por cuanto muestran un cierto número de problemas de los que los historiadores, los filósofos y los científicos sociales no eran necesariamente conscientes (*ibid.*, 9), su punto principal es sin embargo que «tanto el empirismo como el subjetivismo» permanecen ajenos a toda problemática concreta de la explicación en la historia. En efecto, esto no puede ser de otra manera mientras la filosofía de la historia se aboque a discutir los problemas epistemológicos en términos generales, sin encuadrar sus discusiones en el ámbito de una teoría específica de la historia y sin considerar cuál es exactamente el principio de recorte de la realidad sociohistórica presupuesto (*ibid.*, 10). Para el empirismo, nos dice Yturbe, «la realidad está siempre dada», y así pasa por alto, permaneciendo siempre insensible al tema de la ideología, cualquier discusión acerca de cómo se recorta o construye el objeto de estudio (*ibid.*, 10). Por su parte, nos dice Yturbe, Von Wright (considerado por la autora el lado «subjetivista» de la metahistoria analítica) no discute específicamente de la historia, sino que su modelo se aplica, de hecho, a cualquier ciencia social, por lo que pierde toda especificidad para el problema singular de la explicación historiográfica (*ibid.*). En este punto,

Yturbe propone entrar realmente en el problema, y este consistirá en abordar la explicación en el marco de una teoría específica de la historia. La teoría de la historia propuesta es la de Marx, e Yturbe sugiere abordarla según dos textos considerados fundamentales para la historiografía de Marx: el primero, *La ideología alemana*, redactado por Marx y Engels en 1845 y editado solamente de manera póstuma en la MEGA (Marx-Engels Gesammtausgabe) en 1932 (Marx y Engels, 1970), es abordado por Yturbe en el primer capítulo de su libro (*ibid.*, 16-55), como texto «de transición»; el segundo, como texto ya referido a un acontecimiento histórico concreto, es *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (Marx, 1981), que Yturbe aborda en el segundo capítulo de su libro (*ibid.*, 56-85). Yturbe declara en relación a su abordaje de estos textos su reconocimiento a las concepciones de Louis Althusser y su discípulo Étienne Balibar (*ibid.*, 12-13), en cuanto interpretaciones de Marx que parten de una concepción abierta de sus textos, expresando el propósito de «transformar» muchas de las fértiles metáforas empleadas por Marx y Engels en rigurosos conceptos científicos, como será el caso de las nociones althusserianas de «modo de producción» y de «práctica sobredeterminada por efecto de las restantes» (*ibid.*, 13). Aquí Yturbe trae a colación y comparte el comentario de Lenin, de que la ventaja de Marx como modelo explicativo es, en definitiva, que ayuda a comprender el todo social y a analizar sus problemas concretos, por cuanto se ha dado una base de acceso, esto es, se ha partido de las relaciones de producción (*ibid.*, 11-13).

En relación al texto «El conocimiento histórico», publicado ocho años después (Yturbe, 1993), como dijimos, en el volumen colectivo de la EIAF dedicado a la *Filosofía de la historia* (Mate [ed.], 1993), Yturbe repasa y reconstruye las controversias epistemológicas en el ámbito de la filosofía analítica de la historia hasta la década de los ochenta del siglo pasado, partiendo nuevamente del *Covering-Law Model*, pero abordando con mayor detalle que en el libro precedente las variantes de los detractores del modelo hempeliano, no solamente desde el texto referido de G. H. von Wright, sino asimismo desde P. Gardiner, W. Dray, A. Danto, H. White, W. B. Gallie y D. LaCapra. En este punto, aparecen por de pronto en este nuevo tratamiento epistemológico dos novedades, a saber: *a*) la inclusión del narrativismo, abordado primeramente desde el «giro lingüístico de la filosofía de la historia», en el marco de la filosofía analítica, a través de A. Danto, W. B. Gallie, H. White y D. LaCapra (Yturbe, 1993, 213-216), lo que no había sido considerado en el texto anterior sobre la explicación; *b*) la consideración de un narrativismo «continental»,

en particular desde la filosofía de Paul Ricoeur, de quien Yturbe considera fundamentalmente *Tiempo y narración*, publicado a mediados de la década del ochenta del siglo pasado (*ibid.*, 213), y de Manuel Cruz, de quien Yturbe considera su texto de 1991 sobre la filosofía de la historia (*ibid.*, 216). De este modo, Yturbe incorpora la discusión sobre el tiempo, que no había aparecido en su libro acerca de la explicación. La idea de Ricoeur de una «circularidad entre tiempo y narración» (*ibid.*, 215) se vuelve una nueva piedra de toque, que permitirá a Yturbe abordar la cuestión de la experiencia histórica, para lo cual la autora mexicana incorpora aquí la teoría de Reinhart Koselleck (1993) en torno a las nociones de «espacio de experiencia» (*Erfahrungsraum*) y de «horizonte de expectativa» (*Erwartungshorizon*), introduciendo así la cuestión del futuro en el campo de la metahistoria (*ibid.*, 215-216).

Ahora bien, de la mano de estas últimas cuestiones, esto es, la experiencia, el tiempo humano, el futuro y las expectativas, nos alejamos de las discusiones estrictamente analíticas y lingüísticas para adentrarnos en otra dimensión que es inherente a una piedra de toque de aquellos años noventa, en que apareció el volumen 5 de la EIAF, a saber, la caída del muro de Berlín (del que ya hemos hablado más arriba a propósito de Bolívar Echeverría) y el desmoronamiento del «socialismo real», como acontecimiento preponderante de la última década del siglo XX, marcado por lo que Echeverría llamará un poco más tarde la *Ernüchterung*, «la desilusión o el desencanto» (Echeverría, 1998, 223). La cuestión se hace patente también en el texto de Yturbe de 1993, en la parte final de su artículo, a través de la tercera novedad de su texto en relación a su texto anterior de 1985, a saber, la crisis del marxismo: en efecto, Marx ya no aparece aquí, como lo hacía en el texto de 1985, al modo de una «teoría» para pensar las cuestiones filosóficas de la historia. Y es bien cierto que Yturbe declara aquí «la urgencia de una revisión a fondo del núcleo de la teoría de Marx»: «La teoría marxista inicia el siglo con la 'revisión' de la tesis del derrumbe inevitable del capitalismo y la puesta en discusión de las 'leyes de tendencia' enunciadas por Marx. Los acontecimientos históricos que van desde la revolución de Octubre hasta el derrumbe del llamado 'socialismo real' tienen como resultado la necesidad de un cambio en el programa de investigación marxista, y plantean, por tanto, la urgencia de una revisión a fondo del núcleo de la teoría de Marx» (Yturbe, 1993, 219). Por ende, si Yturbe mantiene la crítica anterior a la filosofía analítica de la historia, en el sentido de que sus modelos permanecen siendo abstractos y se revelan poco relevantes cuando se comparan con el trabajo y la investigación de la histo-

riografía concreta (*ibid.*, 217-218), al mismo tiempo el recurso a la teoría de Marx como un expediente para reconducir una reflexión filosófica acerca de la historia con pretensiones de concreción y de relevancia epistemológica parece haber perdido vigencia en este nuevo abordaje de la filósofa mexicana. Y este desencanto parece arrastrar en su movimiento no solo la cuestión de la revolución, sino dos vectores constitutivos de la misma filosofía de la historia, a saber, la cuestión del progreso y la idea misma de historia universal:

> La disolución de la pretensión de formular una visión total del proceso histórico y de anclar en ella las perspectivas de investigación de la historiografía tuvo como consecuencia el desvinculamiento progresivo de la investigación historiográfica de las teoría generales de la sociedad y de las concepciones del proceso histórico como *historia universal* (*ibid.*, 219).

Si, por otra parte, admitimos, como lo hace Yturbe casi en la última línea de su artículo, que «la idea de progreso fue la que permitió el nacimiento mismo de la filosofía de la historia moderna [con] Voltaire» (*ibid.*, 226), entonces parece imponerse el diagnóstico que enuncia el mismo Reyes Mate en la primera línea de su introducción a aquel mismo volumen de la EIAF, marcando, no sin una pizca de ironía, el espíritu de aquellos años: «a la filosofía de la historia no le soplan buenos vientos» (Mate, 1993, 11). Esto no obsta, sin embargo, para que la autora entrevea, en las nuevas formas de hacer historia, es decir, en las investigaciones y en la historiografía concreta, elementos para pensar la posibilidad tanto de un marxismo sin filosofía de la historia universal, cuanto de un nuevo papel para la filosofía de la historia, sin teleología. Respecto de la renovación del marxismo y de cierta vitalidad historiográfica del marxismo en la historia social, la autora brinda los ejemplos de los historiadores mismos, tanto aquellos de la escuela británica contemporánea, como E. Hobswawm y E. P. Thompson, cuanto de la escuela francesa, como G. Lefebvre, E. Labrousse, P. Vilar y A. Soboul (*ibid.*, 219-220). Pero la misma historia social en Francia, inclusive aquella no estrictamente marxista, ha mostrado su capacidad para desarrollarse sin, y quizá gracias a, un «desmigajamiento» de la idea de historia universal; es lo que ha mostrado la vitalidad de la *École des Annales*, que Yturbe expone en la parte de su estudio consagrado a la historiografía propiamente dicha (*ibid.*, 222-224). Por el lado de la filosofía de la historia, por último, ¿puede esta última pensar para sí un papel sustantivo más allá del papel lógico-formal y estrictamente metalingüístico que le reserva la tradición analítica? Yturbe parece sugerir en la última línea de

su artículo, en cierta afinidad con Walter Benjamin, que son el pesimismo y el escepticismo los que, paradójicamente, interpelan la reflexión sustantiva, ya que frente a las catástrofes y cataclismos de la modernidad, en cuyo primer plano ya se hallaba entonces el problema ecológico, nada que no sea filosófico, e inclusive sustantivamente filosófico, puede estar a la altura de la gravedad de los tiempos:

> En la medida en que, frente a amenazas globales como estas, vuelve a tener sentido una investigación sobre el sentido de la historia de la humanidad, la filosofía sustantiva de la historia, incluso en la época del escepticismo filosófico, posterior a todas las certezas, parece encontrar una nueva ocasión (*ibid.*, 227).

Este punto parece converger con la mirada de Daniel Brauer, cuando este avanzaba en su introducción al «Manual» de filosofía de la historia (Brauer, 2009) que la vieja idea historicista de «historia universal» parece encontrar un cauce nuevo y radicalmente diferente en la forma de la globalización, al plantear nuevamente la cuestión de la humanidad y de su destino, no sin una cierta perspectiva unificada.

4. A GUISA DE CONCLUSIÓN. TRANSICIÓN AL SIGLO XXI

Si en nuestro desarrollo nos hemos atenido a la consigna de privilegiar la producción perteneciente al siglo XX, quisiéramos aprovechar el espacio breve de esta conclusión para indicar, sin pretensiones de desarrollarlas, pero no sin restarles relevancia y gravitación teórica y filosófica en el campo de la disciplina, algunas líneas de producción que, en la década y media que corre desde el inicio del nuevo siglo, se han hecho ya plenamente presentes en la filosofía de la historia, dejando entrever una nueva generación de investigadores filosóficamente maduros en este campo disciplinar.

En América Latina, desde el inicio del nuevo siglo, un eje nuevo en la filosofía de la historia ha sido el llamado «*boom* de la memoria», tanto en relación con los estudios de la *Shoah* y de los acontecimientos traumáticos, cuanto en relación con la cuestión del presente, el pasado y la narración, y asimismo con la historia oral y los estudios de la experiencia histórica. Este campo se conecta también con una cierta reactivación de los conceptos historiográficos de Walter Benjamin. En relación con este «*boom* de la memoria» y los estudios conectados a ello, cabe mencionar a la filósofa argentino-mexicana Nora Rabotnikof. Su producción durante el último cuarto del siglo XX en el ámbito de la filosofía política en torno a la teoría filo-

sófica del espacio público y la filosofía política de la democracia resultaba ya plenamente conocida y apreciada, pero que se consagró, con el cambio de siglo, a problemas filosóficos de la historiografía y de la memoria historiográfica. Para ello siguió mayormente las líneas teóricas de R. Koselleck y de F. Hartog, pero produciendo un pensamiento original en torno al presentismo, la crisis de la tradición, la crisis de la experiencia, los modos de la memoria pública y de sus usos políticos (Rabotnikof, 2005; 2007; 2009; 2013).

En este mismo espacio de problemas, la filósofa argentina María Inés Mudrovcic contribuyó con el capítulo «Memoria y narración» al libro colectivo editado por Manuel Cruz y Daniel Brauer (2005, 133-144). Mudrovcic editó asimismo en 2009 el libro *Pasados en conflicto. Representación, mito y memoria* (2009), en el que figura su estudio sobre la cuestión de la representación del pasado en relación con la problemática del conflicto, de la memoria y del trauma (Mudrovcic, 2009, 13-32).

Que las catástrofes y los traumas desafían el núcleo duro de las tesis de Hayden White sobre nuestra capacidad para tramar los acontecimientos del pasado ha sido advertido, precisamente, por las filósofas argentinas Cecilia Macón y Verónica Tozzi, quienes intentan devolver coherencia al narrativismo, defendiendo el principio de la narración incluso en los eventos «modernistas» (catástrofes), bajo el principio de que la narración es una forma humana de discontinuidad, es decir, de lo que no admitiría comparación ni contextualización en un proceso o encadenamiento más amplio de sucesos (Macón y Tozzi, 2005). Es indispensable destacar aquí el aporte de Verónica Tozzi como estudiosa del tema del narrativismo y editora del libro de H. White *El texto histórico como artefacto literario* (Tozzi, 2003) y, conjuntamente con el argentino Nicolás Lavagnino, de un estudio colectivo sobre la obra del filósofo de la historia norteamericano (Tozzi y Lavagnino, 2012).

Otro tema relevante ha sido el flamante giro de la metahistoria en torno a la cuestión de la experiencia histórica y el futuro, aunque sin hacerlo depender de la teleología y de un vector de progreso. En este campo, la filósofa argentina Rosa Belvedressi ha contribuido con su estudio «¿Puede la memoria del pasado decir algo sobre el futuro?» a la compilación reciente ya mencionada de Rabotnikof y Mudrovcic (2013, 138-156).

En el campo de la cuestión del sentido, destacan dos producciones de Belvedressi, la primera titulada «El sentido de la historia: ¿un viejo tema?» (Cruz y Brauer, 2005, 91-110) y la segunda sobre Collingwood, en el ya mencionado «Manual» (Brauer, 2009, 39-58).

Por último, pero no menos gravitante, cabe mencionar el campo de la llamada «historia intelectual» y la «historia conceptual», como ramas ya plenamente reconocidas de la historiografía, con sus propias problemáticas, junto a otros campos como la historia social, la historia oral o la historia de género. La historia intelectual, decía ya Corina Yturbe en su mencionada contribución de 1993, «es una subdisciplina que se caracteriza por poner el acento en la filosofía, la literatura y los escritos teóricos de las culturas del pasado. El tema recurrente de este tipo de historia es que las estructuras de pensamiento y significado simbólico son una parte integral de todo lo que conocemos como historia» (Yturbe, 1993, 214). En este campo deseamos mencionar las contribuciones de Elías Palti, profesor en el área de la Historia de los Conceptos en la Universidad Nacional de Quilmes y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, e investigador en los equipos del ya mencionado historiador argentino de las ideas Óscar Terán (Terán, 2004; 2008). De Elías Palti cabe reseñar aquí, entre su prolífica y relevante producción, los siguientes trabajos: *El tiempo de la política*, que se inicia precisamente con un capítulo en torno al teleologismo y el revisionismo en la historia político-intelectual latinoamericana (Palti, 2007); asimismo, por la misma época, el capítulo «El 'retorno del sujeto'. Subjetividad, historia y contingencia en el pensamiento moderno», en la ya mencionada compilación de Brauer y Cruz (2005, 265-204), e «Historia político-intelectual. Las nuevas tendencias en la historia político-intelectual» en el citado «Manual» (Brauer, 2009, 9-22).

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Th. W. (2005), *Dialéctica negativa, La jerga de la autenticidad* [1966], Akal, Madrid.

Aricó, J. (1999a), *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina* [1980], Sudamericana, Buenos Aires.

Aricó, J. (1999b), «Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano» [1978], en Íd., *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina* [1980], Sudamericana, Buenos Aires, 149-203.

Aricó, J. (2005), *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina* [1980], Siglo XXI, Buenos Aires.

Aricó, J. (2010), *Marx y América Latina* [1980], FCE, Buenos Aires.

Aricó, J. (2010), «Epílogo a la segunda edición de *Marx y América Latina*» [1982], en *Marx y América Latina*, FCE, Buenos Aires, 253-294.

Astrana Marín, L. (1951), Estudio preliminar de *La tempestad*, en W. Shakespeare, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 110-111.

Barret, Ph. (1992), *Ernest Renan. Tout es posible, même Dieu!*, François Bourin, París.

Benjamin, W. (1990), *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid.
Benjamin, W. (1991), «Kapitalismus als Religion» [1921], en Íd., *Gesammelte Schriften*, VI, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 100-103e.
Benjamin, W. (2008), «Sobre el concepto de historia» [1940], en Íd., *Obras*, I/2, trad. A. Brotons, Abada, Madrid, 303-319.
Beorlegui, C. (2010), *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao.
Borón, A. (2009), «Los 7 *ensayos* de Mariátegui: hito fundacional del marxismo latinoamericano, en J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 7-25.
Brauer, D. (1982), *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Fromann/Holzbog, Stuttgart/Bad Cannstat.
Brauer, D. (1993), «La filosofía idealista de la historia», en R. Mate (ed.), *Filosofía de la historia* (EIAF, 5), Trotta/CSIC, Madrid, 85-118.
Brauer, D. (2002), «La fragilidad del pasado», en M. Cruz (ed.), *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona, 35-52.
Brauer, D. (2005), «Rememoración y verdad en la narración historiográfica», en D. Brauer y M. Cruz (eds.), *La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia*, Herder, Barcelona, 13-42.
Brauer, D. y M. Cruz (eds.) (2005), *La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia*, Herder, Barcelona.
Brauer, D. (ed.) (2009), *La historia desde la teoría. Una guía de campo por el pensamiento filósofico acerca del sentido de la historia y del conocimiento del pasado*, 2 vols., Prometeo, Buenos Aires.
Brauer, D. C. *et al.* (2013), *New Perspectives in Global History*, Wehrhahn, Hannover.
Caso, A. ([5]2010), *Antología filosófica*, UNAM, México.
Césaire, A. (1969), *Une tempête*, Seuil, París.
Clastres, P. (1974), *La société contre l'Etat*, Minuit, París.
Cortés, M. (2015), *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*, Siglo XXI, Buenos Aires.
Crespo, H. (2010), «El marxismo latinoamericano de Aricó. La búsqueda de la autonomía de lo político en la *falla* de Marx», en J. M. Aricó, *Marx y América Latina*, FCE, Buenos Aires, 9-48.
Cruz, M. (1991), *Filosofía de la historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores*, Paidós, Barcelona.
Danto, A. (1968), *Analytical philosophy of history*, CUP, Cambridge.
Danto, A. (1989), *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, Paidós, Barcelona.
Darío, R. (2013), «Edgar Allan Poe», en Íd., *Viajes de un cosmopolita extremo* [1896], FCE, Buenos Aires, 129-133.
Darío, R. (2011), «El triunfo de Calibán» [1898], en *Triunfo de Calibán. Visiones de América* (Antología), www.lingkua-digital.com, Barcelona, 6-13.
Deleuze, G. y F. Guattari (1993), *¿Qué es la filosofía?* [1991], Anagrama, Barcelona.
Deleuze, G. y F. Guattari (1975), *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, París.
Eagleton, T. (1986), *William Shakespeare*, Blackwell, Oxford, 1986.
Echeverría, B. (1986), *El discurso crítico de Marx*, Era, México.

Echeverría, B. (1998a), *La modernidad de lo barroco*, Era, México, reimp., 2005.
Echeverría, B. (1998b), *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, reimp., 2012.
Echeverría, B. (2006), *Vuelta de siglo*, Era, México.
Echeverría, B. (2010), *Modernidad y «blanquitud»*, Era, México, reimp., 2011.
Echeverría, B. (comp.) (2005), *La mirada del ángel. En torno a las* Tesis sobre la historia *de W. Benjamin*, Era, México, reimp., 2010.
Engels, F. (1979), «Materiales para la historia de América Latina», en *Cuadernos de Pasado y Presente* (México), n.º 30.
Federici, S. (2010), *La mujer, Calibán y la bruja*, Traficantes de Sueños, Madrid.
Fernández Nadal, E. (2012), «El humanismo latinoamericanista de Arturo Andrés Roig»: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 17/59, 11-26.
Fernández Retamar, R. (1995), *Calibán.* Seguido de *Contra la leyenda Negra* [1971], Edicions i Publicacions de la Universitat de Lleida.
Freud, S. (1969), *Psicología de las Masas y análisis del yo* [1921], Alianza, Madrid.
Gaos, J. (1940), *Pensamiento de lengua española*, Botas, México.
Gálvez, M. (1943), *Calibán. Tragicomedia de la vida política*, ed. del autor, Buenos Aires.
Gandler, S. (2007), *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, FCE, México.
Gouhier, H. (1972), *Renan, auteur dramatique*, Vrin, París.
Gracia, J. J. E., (1986), *Latin American Philosophy in the twentieth century*, Prometheus, Nueva York.
Gramsci, A. (1977), *Pasado y presente*, Granica, Barcelona.
Groussac, P. (1904), *El viaje intelectual: impresiones de la naturaleza y el arte. Primera serie*, Victoriano Suárez, Madrid.
Groussac, P. (1925), *Del Plata al Niágara* [1897], Jesús Menéndez, Buenos Aires.
Groussac, P. (2005), *El viaje intelectual, segunda serie: impresiones de la naturaleza y arte* [1920], Simurg, Buenos Aires.
Grüner, E. (2010), *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Edhasa, Barcelona.
Guy, A. (1989), *Panorama de la philosohie ibéro-américaine. Du* XVIe *siècle à nos jours*, Patiño, Ginebra.
Guy, A. (1997), *La philosophie en Amérique Latine*, PUF, París.
Hempel, C. (1979), «The Function of General Laws in History», en P. Gardiner (comp.), «La función de las leyes generales en la historia», en C. G. Hempel, *La explicación científica*, Paidós, Buenos Aires.
Hegel, G. W. F. (2001), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* [1830], Alianza, Madrid.
Ingenieros, J. (1991), *El hombre mediocre* [1913], Losada, Buenos Aires, Losada.
Ingenieros, J. (1947), *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* [1918], Losada, Buenos Aires.
Ingenieros, J. (1999), *Las fuerzas morales* [1923], Buro, Buenos Aires.
Ípola, E. de (2005), «Para ponerle la cola al diablo», en J. M. Aricó, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 9-22.
Jameson, F. (1989), «Prolog to *Calibán and Other Essays* of Roberto Fernández Retamar», University of Minnesota Press, Minnesota.
Koselleck, R. (1993), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona.

La Boétie, É. de (2008), *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Trotta, Madrid.
Lee, S. (1901), *A life of William Shakespeare*, Macmillan, Londres.
Luquin Guerra, R. (2015), *Le sens originaire de la pensé esthétique de José Vasconcelos dans le contexte historiographique de la philosophie en Amérique Hispanique*, L'Harmattan, París.
Macón, C. y V. Tozzi (2005), «El acontecimiento extremo: la experiencia traumática y disrupción de la representación histórica», en M. Cruz y D. Brauer, *La comprensión del pasado. Escritos sobre la filosofía de la historia*, Herder, Barcelona, 111-132.
Mariátegui, J. C. (2009), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Capital Intelectual, Buenos Aires.
Mariátegui, J. C. (2010), *La tarea americana*. Selección y estudio introductorio a cargo de H. Alimonda, Prometeo, Buenos Aires.
Marx, K. y F. Engels (1970), *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Grijalbo, Barcelona.
Marx, K. (2014), «Carta a Vera Zasúlich» [1881], en kmarx.wordpress.com/2014/01/13/cartas-de-marx-a-vera-zasulich-y-al-director-de-otiechestvennie-zapiski.
Marx, K. (1981), *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, en Íd., *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, I, 404-498.
Marx, K. (2005), *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* [1843/1844], Signo, Buenos Aires.
Maestre, A. (2002), «Alfonso Reyes: América y España», en Introducción a Alfonso Reyes, *Ensayos sobre la inteligencia americana. Antología de textos filosóficos*, Tecnos, Madrid.
Mate, R. (ed.) (1993a), *Filosofía de la historia* (EIAF, 5), Trotta/CSIC, Madrid.
Mate, R. (1993b), «Introducción», en *Filosofía de la historia* (EIAF, 5), Trotta/CSIC, Madrid, 11-21.
Montaigne, M. de (1985), «Los caníbales», en *Ensayos*, Cátedra, Madrid, vol. I, cap. XXXI, 263-278.
Montaigne, M. de (1962), *Oeuvres complètes*, PUF, París.
Mudrovcic, M.ª I. (ed.) (2009), *Pasados en conflicto. Representación, mito y memoria*, Prometeo, Buenos Aires.
Mudrovcic, M.ª I. y N. Rabotnikof (eds.) (2013), *En busca del pasado perdido. Temporalidad, historia y memoria*, Siglo XXI, México.
Ortega y Gasset, J. (1983), *La rebelión de las masas* [1930], La Prensa Médica Argentina, Buenos Aires.
Palti, E. (2007), *El tiempo de la política*, Siglo XXI, Buenos Aires.
Paramio, L. (2010), «Carlos Pereyra: intervenciones filosóficas», en Carlos Pereyra, *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos (1974-1988)*, FCE, México, 5-9.
Pellegrini, J. C. (1968), *El modernismo. Antología de la poesía hispanoamericana*, Huemul, Buenos Aires.
Pereyra, C. (1980), «Historia, ¿para qué?», en L. Villoro *et. al*., *Historia. ¿Para qué?*, Siglo XXI, México, 11-31.
Pereyra, C. (1981), «¿'Hacer' la historia?», en C. Yturbe, *Teoría de la historia*, Terra Nova, México, 163-192.
Pereyra, C. (1984), *El sujeto de la historia*, Alianza, Madrid.

Ponce, A. (2009), *Humanismo burgués y humanismo proletario. De Erasmo a Romain Rolland* [1938], Capital Intelectual, Buenos Aires.
Rabotnikof, N. (2005), «El ángel de la memoria», en B. Echeverría *et al.*, *La mirada del ángel. En torno a las* Tesis sobre la historia *de W. Benjamin*, Era, México, 155-170.
Rabotnikof, N. (2007), «¿Una memoria presentista? Acerca de una tesis de François Hartog», en G. Waldman y M. Aguiluz, *Memorias (in)cógnitas: contiendas en la historia*, UNAM, México, 61-83.
Rabotnikof, N. (2009), «Mito político y memorias de la política», en M.ª I. Mudrovcic, *Pasados en conflicto. Representación, mito y memoria*, Prometeo, Buenos Aires. 105-124.
Rabotnikof, N. (2013), «Herencias Intangibles», en M.ª I. Mudrovcic y N. Rabotnikof (eds.), *En busca del pasado perdido. Temporalidad, historia y memoria*, Siglo XXI, México.
Ramos, S. (⁵2010), «La filosofía de Antonio Caso», en A. Caso, *Antología filosófica*, UNAM, México, ix-xxvi.
Ramos Mejía, J. (1977), *Las multitudes argentinas. Estudio de psicología colectiva* [1899], Belgrano, Buenos Aires.
Renan, E. (1923a), «Caliban. Suite de *La tempête*» [1878], en Íd., *Caliban et L'eau de jouvence*, Calmann-Lévy, París, 7-112.
Renan, E. (1923b), «L'eau de jouvence. Suite de Caliban» [1880], en Íd., *Caliban et L'eau de jouvence*, Calmann-Lévy, París, 113-276.
Reyes, A. (2002), *Ensayos sobre la inteligencia americana. Antología de textos filosóficos*, Intr. y selección de A. Maestre, Tecnos, Madrid.
Rodó, J. E. (1990), «Rubén Darío» [1899], en *A propósito de Rubén Darío y su obra*. Selección de textos de Elkin Restrepo, Norma, Bogotá, 15-66.
Rodó, J. E. (2007), *Ariel* [1900], Biblioteca Nacional, Montevideo.
Rodó, J. E. (2014), *Motivos de Proteo*, La Biblioteca Digital, Madrid.
Roig, A. A. (1994), «La filosofía latinoamericana, la filosofía de la historia y los relatos», en A. A. Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, vol. II, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
Roig, A. A. (1995), «Acotaciones para una simbólica latinoamericana»: *Prometeo* (Guadalajara), I/2, 14-17.
Sánchez Vázquez, A. (1999), *De Marx al marxismo en América Latina*, Ítaca, México.
Schutte, O. (1993), *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*, State University of New York, Nueva York.
Shakespeare, W. (1951), *La tempestad*, en Íd., *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 2027-2067.
Schmitt, C. (1993), *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, Pre-Textos, Valencia.
Schmitt, C. (2007), *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, Trotta, Madrid.
Sleibe-Rahe, A. (2007), «Calibán, Ariel y Próspero: resemantizaciones del paradigma shakespereano», en *Poscolonialismo en literaturas anglófonas*. Actas de las Primeras Jornadas Internacionales de Poscolonialismo en Literatura anglófona (17-19 de noviembre de 2005, San Miguel de Tucumán), Universidad Nacional de Tucumán, 257-265.
Terán, Ó. (2008), *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales (1810-1980)*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Terán, Ó. (comp.) (2004), *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo* XX *latinoamericano*, Siglo XXI, Buenos Aires.
Tozzi, V. (2003), «Introducción», en H. White, *El texto histórico como artefacto literario*, Paidós, Barcelona, 9-42.
Tozzi, V. (2009), *La historia según la nueva filosofía de la historia*, Prometeo, Buenos Aires.
Tozzi, V. y N. Lavagnino (comps.) (2012), *Hayden White, la escritura del pasado y el futuro de la historiografía*, Eduntref, Buenos Aires.
Vasconcelos, J. ([5]2010), *La raza cósmica* [1925], Porrúa, México.
Villoro, L. *et al.* (1980), *Historia. ¿Para qué?*, Siglo XXI, México.
Weber, M. (1920), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Istmo, Madrid, 1998), en Íd., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, Tübingen.
Weber, M. (1958), «Parlement und Regierung im neuegeordneten Deutschland», en *Gesammelte Politische Schriften*, J. C. B. Mohr, Tübingen.
Wright, G. H. von (1979), *Explicación y comprensión* [1971], Alianza, Madrid.
Yturbe, C. (1981), *Teoría de la historia*, Terra Nova, México.
Yturbe, C. (1985), *La explicación de la historia*, UNAM, México.
Yturbe, C. (1993), «El conocimiento histórico», en *Filosofía de la historia* (EIAF, 5), Trotta/CSIC, Madrid, 1993, 207-228.
Yturbe, C. (2010), «Introducción» en Carlos Pereyra, *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos (1974-1988)*, FCE, México, 11-22.
Zea, L. (1943, [9]2005), *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, FCE, México.
Zea, L. (1969), *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México.
Zea, L. (1978), *Filosofía de la historia americana*, FCE, México.

LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN ESPAÑA

Juan A. Estrada

El concepto de «filosofía de la religión» es problemático, en cuanto disciplina filosófica y al definir qué entendemos por religión. Además, el contexto del siglo XIX y luego el periodo franquista posibilitaron el aislamiento cultural y filosófico español, favoreciendo que la filosofía de la religión tuviera un arraigo tardío. Es difícil presentar aquí un cuadro completo de filosofía de la religión en el siglo XX, dada la limitada extensión de este capítulo, sin caer en un centón de textos, enumerados superficialmente y sin profundizar en ninguno. Lo que intentamos es esbozar las principales tendencias y corrientes dentro de la filosofía de la religión; la repercusión que han tenido los grandes autores y escuelas europeas; y evaluar algunos pensadores que han contribuido a la actual eclosión de la filosofía de la religión. El trasfondo actual de la filosofía española es el europeo, tanto en sus versiones fenomenológicas y hermenéuticas, como de filosofía analítica y filosofía del lenguaje, además de la orientación marxista y de las corrientes tradicionales. En los últimos cincuenta años, se ha producido una creciente homologación entre España y Europa, que intentaremos mostrar en estas páginas. Evidentemente, mi selección y valoración de los autores y obras es personal y fragmentaria. Espero acertar con los seleccionados, aunque falten otros por carencias de espacio.

1. ORIGEN Y DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Definir una religión y sus elementos constituyentes forma parte del filosofar sobre la religión. El concepto de religión es genérico y difuso, sin que se pueda precisar su contenido semántico. No hay equi-

valentes en otros contextos culturales para el término occidental de «religión». El concepto actual recoge contenidos semánticos que no se daban en la antigüedad grecolatina. Hay tres tipologías de la religión: las definiciones sustantivas (lo referido a lo sagrado, lo sobrenatural, lo divino); las referencias formales (sistema de creencias, rituales, prácticas e instituciones) y las funcionales (sus tareas y papel social, su contribución a la ética y al sentido). No hay ninguna definición que abarque las tres tipologías, ni que sea asumida por todos. La religión se entendía como una acción del hombre respecto de la divinidad (*relegere*) que ponía en primer plano la dimensión cultual y ritual (Cicerón, *De natura deorum* II, 28,72). Por su parte, Lactancio se distanció de Cicerón para acentuar que Dios y el hombre están religados por un vínculo de piedad (*religare*, *Divinae Instituciones*, IV, 28,2: PL 6,536). La objetivación de la religión, centrada en el ritual y en sus instituciones, deja en un segundo plano los elementos individuales y psicológicos. La carencia de una definición generalizada, aceptada por todas las religiones, lleva a un lenguaje genérico, como el «parecido de familia» de Wittgenstein.

La denominación «filosofía de la religión» tiene una larga génesis, aunque el concepto se haya desarrollado y sistematizado a lo largo del siglo XIX. El nombre fue utilizado por primera vez a finales del siglo XVIII en un sentido apologético y, luego, como filosofía sistemática de la religión. Su referencia a Kant fue determinante, distinguiendo entre religiones positivas y «la religión», es decir, la reflexión que tiene por objeto el hecho religioso, su intencionalidad y consecuencias. La religión es un hecho social y cultural, y solo se capta su peculiaridad cuando hay un distanciamiento entre sociedad y religión, cultura y teología, Estado e Iglesia. La secularización y laicización del siglo XIX permitió ver la religión como un fenómeno diferenciado, que tenía que ser analizado científicamente. Al acabar la época de cristiandad, en la que confluían la ciudadanía y la pertenencia a la religión estatal, se hizo posible una aproximación crítica y autónoma a la religión en cuanto fenómeno social y sistema de creencias, rituales y prácticas. El papel político que jugó la religión en el siglo XIX también favoreció la aproximación racional e ilustrada a la religión.

Se buscó la esencia de lo religioso, como hizo Schleiermacher, y también de lo cristiano, como planteó Kierkegaard. La crítica ilustrada a la religión ha llevado a la «excepción europea» actual, a sociedades poscristianas y en parte posrreligiosas. Muchas tradiciones religiosas no solo pertenecen a una confesión determinada, sino que han sido asimiladas por la cultura popular. Es decir, hay una corre-

lación entre el código cultural y el «imaginario» religioso, sin que en una sociedad tradicional haya capacidad para diferenciarlos. El éxito de las religiones estriba en que sus planteamientos, ideologías y ritos pasen a formar parte de la cultura y se traduzcan en prácticas sociales que impregnen la vida de los ciudadanos, sean o no creyentes. La religión es cultura, además de ser religión. Hace falta un proceso de distanciamiento entre la sociedad y la religión, y entre el Estado y la Iglesia, que posibiliten diferenciar lo específico religioso y lo sociocultural. Normalmente, los miembros de un credo religioso se resisten a analizarlo desde la distancia y la crítica racional.

Esto fue posible a partir del siglo XIX, aunque las raíces del proceso sean anteriores. La emancipación de la confesión mayoritaria se facilitó cuando nuevas religiones irrumpieron en el espacio sociocultural, rompiendo el monopolio de la oficial. La pluralidad de sistemas de creencia facilita captar lo peculiar en cada una y distinguir entre ellas. El concepto genérico de religión, el influjo de la crítica ilustrada y la crisis de la metafísica y de la teología natural fueron los componentes ideológicos que favorecieron el surgir de la filosofía de la religión. Es comprensible que su origen y desarrollo tuviera más posibilidades en las sociedades marcadas por la Ilustración y la laicización, como Francia, y en las que coexistían distintas religiones, como en el ámbito centroeuropeo y anglosajón. Por el contrario, en sociedades tradicionales, con una religión oficial y mayoritaria, en las que el proceso político de la Ilustración tropezó con muchos obstáculos, como en los países latinos del sur de Europa, era más difícil que se desarrollara la nueva disciplina.

Los inicios de esta filosofía en el ámbito alemán y francés no tuvieron repercusión en España en el siglo XIX. A pesar de los cambios políticos e ideológicos, la tolerancia religiosa no se alcanzó hasta la Constitución de 1876. Oficialmente, se permitió la libertad de cultos, rompiendo con el catolicismo como religión única y oficial, pero la praxis permisiva no eliminó la conciencia mayoritaria de que España era católica. En el sexenio revolucionario (1868-1874) y en la restauración monárquica de Alfonso XII comenzó el proceso de secularización y las tendencias a la modernización y europeización. Pero hubo poco espacio para la filosofía de la religión, porque el pensamiento católico estaba dividido y el problema religioso era una cuestión política. España se dividió entre los liberales moderados, que buscaban reconciliar al catolicismo con las corrientes ilustradas, y los intransigentes, que seguían las tendencias antimodernistas del *Syllabus*. Este contexto político y cultural imposibilitaba una aproximación al hecho religioso como la que había comenzado en el resto de Europa.

Optar por la filosofía de la religión implicaba asumir la crítica ilustrada a lo religioso, lo cual era muy difícil en la España decimonónica.

Que la teología fuera suprimida en la universidad española, a partir de la reforma de 1868, limitó el diálogo con la filosofía, la aproximación científica a la religión y la superación del tradicionalismo teológico y filosófico. El estudio del hecho religioso ha sido casi monopolio de los eclesiásticos y predominó el neotomismo, que se opuso a los moderados intentos renovadores de Menéndez Pelayo. El pensamiento español del siglo XIX se caracteriza por la ausencia de figuras destacadas y un complejo de inferioridad ante Europa, que cristalizó en la discusión sobre la existencia o no de una filosofía española. Los autores más relevantes (Balmes, Donoso Cortés y Menéndez Pelayo) fueron tradicionalistas y la alternativa europeizante fue el krausismo y la Institución Libre de Enseñanza, que no lograron imponerse. La filosofía no tuvo un marco institucional que la potenciara y hasta 1857 no hubo una separación estricta entre facultades de Letras y Ciencias. Solo en 1873, con la primera República, se intentó crear una Facultad de Filosofía pura en la universidad española.

Veamos ahora cuál fue el origen de la filosofía de la religión.

La separación entre religión y sociedad, Iglesia y Estado es propia de Occidente. Indirectamente, el cristianismo lo ha posibilitado al radicalizar la trascendencia divina y la inaccesibilidad del hombre a lo divino. Lo humano fue cada vez más autónomo de la divinidad, abriendo espacios a la desacralización de la naturaleza y de la sociedad. Esta dinámica favoreció el positivismo comtiano, que propugnaba la mayoría de edad del hombre en la era científica, dejando atrás la metafísica y la filosofía, el mito y la religión. No triunfó el saber absoluto hegeliano, sino el pensamiento científico. Las ciencias de las religiones comenzaron a desarrollarse, como la «historia de las religiones» y la «antropología de la religión», que resaltaban su base empírica, a diferencia de la reflexión filosófica, que buscaba la unidad en la diversidad y la totalización de la experiencia religiosa. Surgió una hermenéutica reflexiva y crítica, de mayor universalidad y racionalidad que la teología, muy condicionada por la presunta revelación divina y los estrictos límites del pensamiento por parte de la institución eclesiástica. El análisis de la conciencia religiosa fue el centro de la reflexión, a costa del concepto general, abstracto y metafísico de religión. En España, el romanticismo fue determinante en la primera mitad del XIX y las corrientes positivistas no se hicieron sentir hasta el último cuarto de siglo. Su dinámica materialista, evolutiva y científica no se centró en el estudio de la religión.

La filosofía de la religión como disciplina está vinculada a un momento histórico, el de la crisis de la metafísica y, dentro de ella, de la teología natural o filosófica, que buscaban demostrar la existencia de Dios (Estrada, 1994; 1995; 2005). El deísmo la preparó, al separar la religión natural de la revelación y las religiones positivas, mientras que las críticas a la metafísica especulativa (Hume, Kant) crearon espacio para las posteriores denuncias de los ateísmos ilustrados. La etapa crucial fue la segunda mitad del siglo XVIII, siendo Kant el primero que, de forma sistemática, reflexionó sobre «la religión en los límites de la razón», asumiendo que las pruebas de la existencia de Dios no son válidas. Como la razón necesita una apoyatura en la experiencia, la idea de Dios en el hombre no puede ser corroborada, porque no hay posibilidad de pasar de la idea del ser necesario, que actúa como referente fundacional de un universo contingente, al *ens realissimum*. De la necesidad lógica no se sigue el ser existente y el argumento ontológico dejó de ser la mediación legitimadora de las especulaciones de la razón pura sobre la causa, finalidad y orden del universo. La «religión natural» se aplicó, desde Hegel, a los pueblos primitivos, a diferencia de la continuidad kantiana con el cristianismo. El concepto de «religión racional» desplazó al anterior, facilitando el paso a la «filosofía de la religión». Esta herencia racionalista marcó al krausismo español, ideología casi oficial durante el sexenio revolucionario (1868-1874), pero no fue capaz de desarrollar una filosofía de la religión. Se movió entre el romanticismo liberal y la incapacidad del catolicismo para reconciliarse con la modernidad. La disputa del «panenteísmo» bloqueó la apertura de los católicos liberales al humanismo krausista de Sanz del Río y de Francisco Giner de los Ríos. Se dejó en un segundo plano la especulación metafísica sobre la religión, para concentrarse en la pedagogía humanista y científica.

El fracaso de la teología natural llevó a reflexionar sobre el comportamiento y características de las religiones, en la línea del espíritu hegeliano. Las religiones, como formas de la conciencia colectiva, posibilitaban el saber total filosófico, degradándose a cosmovisiones e imágenes del mundo. En ambos casos, se trataba de «la religión» en general, no de una religión positiva, aunque el trasfondo de la reflexión fuera siempre el cristianismo, según la tendencia eurocéntrica de la filosofía del XIX. Al criticar la religión supuestamente más perfecta, el cristianismo, se evaluaban las otras. El concepto genérico de religión se sacó del cristianismo y sus pretensiones de universalidad. Solo la historia comparada de las religiones, en la segunda mitad del siglo XIX, como anticipo de la fenomenología de la religión, abrió es-

pacio a una revisión de esta concepción. El hegelianismo de Pi y Margall, Castelar o Fabié y Escudero se despreocupó de la filosofía de la religión, centrándose en la lucha política y la polémica antipositivista.

La especificidad del hecho religioso, en cuanto actividad humana y fenómeno sociocultural, está vinculada al fracaso de la teología filosófica tradicional. Pero desde el giro antropológico kantiano surgió una reflexión sobre la intencionalidad, significado y validez de las pretensiones religiosas, diferenciando esta reflexión de la historia, antropología, psicología, etnología y sociología de las religiones, que estudian lo religioso desde perspectivas científicas. Buena parte de la filosofía de la religión del siglo XIX fue hecha por la crítica ilustrada, que se planteó el origen y esencia de la religión (Feuerbach); sus funciones legitimadoras del orden económico (Marx); su moralización del hombre y de la historia (Nietzsche); y la religión como ilusión y neurosis colectiva (Freud). Estos pensadores no fueron filósofos de la religión, pero sus contribuciones han sido decisivas para la crisis de la religión en Europa, a pesar de los intentos conciliadores del idealismo alemán. En España hubo una recepción de la crítica marxista y menos inicialmente de los otros autores, aunque no hay ninguna figura propia o contribución original al estudio del hecho religioso en el siglo XIX.

2. LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

Una nueva oportunidad se presentó en la primera mitad del siglo XX, en la «Edad de Plata de la cultura española». Hubo una renovación general del pensamiento y se rompió el aislamiento del siglo XIX. El país se abrió a la europeización y aumentaron las estancias en el extranjero y los contactos con las corrientes principales de la filosofía europea. Comenzó un periodo fecundo para la filosofía, frustrado por la guerra civil y el posterior franquismo. En buena parte, la segunda mitad del siglo está marcada por la necesidad de recuperar lo perdido tras 1936 y volver al auge filosófico anterior. Miguel de Unamuno (1864-1936), José Ortega y Gasset (1883-1955) y Xavier Zubiri (1898-1983) son la triada relevante de la primera mitad del siglo XX. Sobre filosofía de la religión, solo se puede hablar de una aproximación sistemática y de escuela en el caso de Zubiri, cuyo legado sigue suscitando interés, mientras que Unamuno ofreció elementos fragmentarios para el abordaje del hecho religioso, sin un sistema. En ambos autores, la problemática religiosa fue importante, a diferencia de Ortega y Gasset, que solo de forma ocasional aludió al hecho religioso.

2.1. *Ansiar a Dios, sin afirmar su existencia*

La filosofía se desarrolló en el contexto de la crisis de fin de siglo, desde el contraste entre razón y vida, colectivismo e individualismo, mentalidad positivista y analítica, la amenaza del sin sentido y la tragedia. El pensamiento alemán irrumpió con fuerza en la filosofía española, con Nietzsche, Kierkegaard y, en menor medida, Schopenhauer. Unamuno afirmó en varias ocasiones su rechazo del «pobre Nietzsche», pero muchos comentaristas aluden a sus influjos. Los parentescos se deben a la sinergia de ambos ante ideas, valores y corrientes que circulaban por el vitalismo europeo. Unamuno impugnaba al superhombre (al que contraponía don Quijote) y defendía el hambre de inmortalidad y de Dios. Él y Nietzsche vivieron una tensión trágica de signo diferente, combatieron el racionalismo y percibieron la amenaza del nihilismo, con un voluntarismo trágico hambriento de eternidad. Además, continuó el influjo de Kant y, en menor medida, de Hegel, que fueron desplazados, en los veinte, por el influjo conjunto de Husserl y Heidegger.

El problema religioso fue central para Unamuno a partir de su crisis personal de 1897 y la nueva situación creada en 1898, con el fin del imperio español y la crisis de final de siglo, reforzada por la Primera Guerra Mundial. Tras el optimismo decimonónico del progreso, con filosofías de cuño positivista y analítico, se dejó paso al pensamiento trágico, al irracionalismo vitalista y a la crisis existencial sobre la infundamentación del hombre. La subjetividad personal conectó con el romanticismo y desembocó en el pesimismo existencial, el desencantamiento del mundo y la impugnación del canon racionalista y de la política liberal. Los intentos iniciales de Unamuno en favor de un humanismo neohegeliano y socialista dejaron paso a su crisis existencial, punto de partida para su desarrollo posterior. El pensamiento sobre la muerte influyó en la inconsistencia de su humanismo, de sus proyectos políticos y del radicalismo reformador burgués (París, 1994).

La pregunta de «por qué hay algo y no nada» no le sirvió de trampolín para la construcción de una metafísica del ser, en la línea heideggeriana, sino para vivenciar el enigma de un mundo carente de finalidad y sentido, desde el trasfondo del nihilismo, en contra de las perspectivas racionalistas decimonónicas. «Los que fundan la razón de la existencia en un Ser Supremo absoluto, infinito y eterno se mueven en una petición de principio, en un enorme círculo vicioso [...] Siempre cabe preguntarles: '¿y qué necesidad había de que existan ni mundo ni Dios ni nada?'» (Unamuno, 1995, I, 1176). Una-

muno se adelantó a las corrientes existencialistas, pero no cayó en un pesimismo metafísico, como el de Schopenhauer, sino que volvió al Kant moral, acusando también el influjo de W. James, con su voluntad de creer, que le llevó a replantear el postulado de la razón práctica: «Obra como si el universo tuviese un fin y contribuirás a la existencia del fin. La inteligencia no ve sino causas eficientes y la voluntad crea causas finales» (Unamuno, 1968, 46; 1995, VII, 264). El voluntarismo práctico y creativo sustituyó a la vieja fe religiosa, equiparando la historia sin finalidad al absurdo de la existencia. Pero se esforzó por creer, lo necesitaba, viendo la fe como lo constitutivo de la creatividad religiosa. El voluntarismo de la fe, ejemplarizado en don Quijote, era necesario para escaparse a la nada. La filosofía de la acción, desde la diferencia kantiana entre el mundo fenoménico y el nouménico, era una alternativa a la especulación racional. Uno es el mundo aparente y fenoménico de la vida natural y la realidad objetiva. Otro, el nouménico de la voluntad de ser, marcada por el anhelo trágico de una conciencia desgarrada, que no es sino anhelo de «serse» (Unamuno, 1994, I, 1165). El doble trasfondo de Schopenhauer y de la voluntad de poder nietzscheana se canalizó en una creación voluntarista del mundo, que le llevó a la crítica del catolicismo y sus objetividades doctrinales. El radicalismo de Kierkegaard y su crítica a un cristianismo burgués se hicieron notar en Unamuno y marcaron su voluntarismo de «aspirar a serlo todo» desde la conciencia de la propia nada radical, con una tensión de trascendencia, abierta a la creatividad estética y literaria como alternativa a la religiosa (*ibid.*, 1994, I, 947). Su don Quijote recoge ambas dinámicas y las sintetiza en una búsqueda permanente.

La conciencia del límite está vinculada a la pretensión dinámica de superarlo. El pesimismo es el trasfondo de su creatividad. Unamuno tiene afinidades con la distinción nietzscheana entre un nihilismo de decadencia y otro afirmativo. Su pensamiento se sintetiza en *Del sentimiento trágico de la vida* (1912), reflexión sobre el ser para la muerte desde la perspectiva de Dios como referente, que no garantía, de la inmortalidad. La problemática del sentido surge en un contexto diferente: «Si del todo morimos, ¿para qué todo? ¿para qué? Es el para qué de la Esfinge, es el ¿para qué? que nos corroe el meollo del alma, es el padre de la congoja, que nos da el amor de esperanza» (Unamuno, 1994, VII, 134). Cerezo califica este planteamiento como «pesimismo trascendente», con conciencia de la muerte y voluntad de supervivencia; con angustia existencial y ansia desesperada de inmortalidad; desde la negatividad del ser y la conciencia trágica. La religión y la poesía cobran protagonismo en una tensión irresuel-

ta, sin lugar para la ciencia, sin la síntesis última de Kierkegaard y sin la experiencia de finitud heideggeriana (Cerezo, 1993, 206-208; 1996, 311-349).

Spinoza y Schopenhauer convergen en su esfuerzo por afirmarse y perseverar en el ser, en la indigencia y avidez ontológica del hombre, que busca a Dios en último término, sin poder confesarlo por la tensión permanente del escepticismo. Se mueve entre la crítica racional y la voluntad afirmadora, entre tener razón y vivir la verdad: «Todo es verdad en cuanto alimenta generosos anhelos y pare obras fecundas; todo es mentira mientras ahogue los impulsos nobles y aborte monstruos estériles. Por sus frutos conoceréis a los hombres y las cosas. Toda creencia que lleva a obras de vida es creencia de verdad y lo es de mentira la que lleva a obras de muerte» (Unamuno, 1994, III, 130; 172). La desesperación sentimental y volitiva, y el escepticismo racional se abrazan, generando libertad e incertidumbre (*ibid.*, VII, 172-173). No se apoya en el postulado kantiano de la razón práctica, ni en la apuesta pascaliana o el salto a la fe de Kierkegaard, ni en el dios de los filósofos, fundamento último metafísico. Su propuesta original aterriza en un Dios sufriente que encarna su agonía existencial y teológica, escenificada en *San Manuel Bueno, mártir*, párroco increyente que tiene que confirmar la fe en la inmortalidad de sus parroquianos a pesar de su propia increencia. La existencia agónica combina la fe en Dios y en sí mismo, la del que ve a Dios en sí y se ve a sí en Dios. Convergen la fe en el hombre y en Dios, «al que llevamos dentro como sustancia de lo que esperamos» (*ibid.*, III, 125-128). Unamuno está cercano al *Temor y temblor* de Kierkegaard, que bordea el absurdo, al reconocer la imposibilidad y la necesidad de la recuperación infinita del todo (*ibid.*, 140). Es voluntad creadora que no se enfrenta a Dios para serlo, como Nietzsche, sino que despliega lo eterno en el hombre como voluntad de inmortalidad, más allá del superhombre. «Los unos siguen los ensueños disparatados (en los que hay, sin embargo, mucho que es oro puro y de ley) del pobre Nietzsche y su sobrehombre (¡magnífico ensueño cuando se lo comprende rectamente!)» (*ibid.*, I, 974).

Hay que reencontrarse con el Dios interior radicalizado, de sabor agustiniano. También, desde una inmanencia panteísta, dejándose ir al fondo y perder sentido, para luego recobrarlo desde la totalidad. No busca a Dios por sí mismo, sino porque responde a la «voluntad de no morir, que es la expresión de lo divino en nosotros» (Unamuno, 1994, VII, 197; 207; 214; 223). El Kant de la razón práctica recurre a Dios para salvar una moral con sentido, Unamuno también como mediación de sentido, al servicio del hombre. La conciencia

trágica se refleja en el dios sufriente, que culmina la agonía ontológica del Crucificado, con influencias teológicas católicas y protestantes. El contrapunto nietzscheano entre Dionisos y el Crucificado se decanta aquí por la fe en un dios trágico, que no se contrapone al mundo en la línea del teísmo metafísico, sino que está vinculado a él. La escisión trágica se da en Dios y en el hombre, en un dios paciente y que sufre, al que se aplica, «en cuanto Dios, la pasión de Cristo» (*ibid.*, VII, 232). La cristología agónica corresponde a la de Dios y a la del hombre. No es una especulación metafísica, sino, más bien, una opción existencial y vital. El planteamiento unamuniano conjuga el absurdo de una existencia sin finalidad y de una individualidad personal sin inmortalidad, con la precariedad de un Dios inmanente, ansiado y afirmado, sin poder objetivamente afirmar su existencia ni demostrarla racionalmente. Creer en Dios está al servicio de la inmortalidad, como ocurre con Kant, que afirma a Dios para salvar el sentido y, con él, la validez de la moral.

Dios está al servicio del hombre, no al revés, como en Kierkegaard. La búsqueda de Dios se contrarresta con la imposibilidad de afirmarlo como existente, como ocurrió también a Max Horkheimer, que se debate entre el ansia del totalmente otro y la imposibilidad de afirmar su existencia a la luz del sinsentido, que hace imposible toda teodicea. El sin-sentido y la sin-razón marcan ya el contexto europeo y español en el que se mueve Unamuno a comienzos de siglo. Pero se aferra desesperadamente a la posibilidad de la trascendencia:

> Nadie ha logrado convencerme racionalmente de la existencia de Dios, pero tampoco de su no existencia; los razonamientos de los ateos me parecen de una superficialidad y futileza mayores aún que los de sus contradictores. Y si creo en Dios, o, por lo menos, creo creer en Él, es, ante todo, porque quiero que Dios exista, y después, porque se me revela, por vía cordial, en el Evangelio y a través de Cristo y de la historia. Es cosa de corazón (Unamuno, 1994, III, 260-261).

No es la razón sino el sentimiento trágico de la vida, en contraposición al sentimiento de dependencia de Schleiermacher, el que le lleva a afirmar a un Dios inalcanzable, agónicamente afirmado. Unamuno refleja el impacto del ateísmo humanista y de la crítica ilustrada, a los que se resiste desde la toma de conciencia del absurdo de la existencia y de sus proyectos finitos de sentido. De ahí su cercanía a Kierkegaard y su proximidad y lejanía, al mismo tiempo, de Nietzsche, que muestra la correlación existente entre la crisis española de comienzos de siglo y la europea. Ambas participan en la conciencia del hundimiento de las certezas racionales y de las promesas de senti-

do del Siglo de las Luces. Pero su voluntarismo creativo le impide la caída en la filosofía del absurdo, aunque tampoco puede asumir la vía de escape de Nietzsche. La fe en Dios parte de su ansia de inmortalidad, que le convierte en la antítesis española al planteamiento budista sobre las ilusiones del yo y a la aceptación resignada del nihilismo en la filosofía posterior del absurdo. En el trasfondo subsiste la perenne problemática de no poder afirmar racionalmente a Dios, vista la situación del hombre y del mundo, y de no poder prescindir de él, y del ansia de lo divino.

2.2. *El naturalismo irreligioso de Ortega y Gasset*

El mayor contraste con Unamuno es el de Ortega y Gasset. Se enfrentan dos formas de entender la filosofía, dos orientaciones básicas. Entra en confrontación el sentimiento trágico y el escepticismo unamuniano con la afirmación racional y vitalista de Ortega. El fenomenismo orteguiano, tras la ruptura con el neokantismo en 1914, se basa en una afirmación positiva de la vida y de la razón, integrables y complementarios, frente al «*pathos* trágico» unamuniano. Su «casticismo» es cuestionado desde un humanismo lúdico, contemplativo y abierto a la modernidad, que les hace diferir a la hora de plantear la relación entre España y Europa, así como la forma de hacer filosofía. En este contexto hay que enclavar la concepción religiosa de ambos. Para Unamuno es central, junto a su humanismo trágico; para Ortega es una temática secundaria, que no le interesa por sí misma. Podríamos aplicarle la afirmación habermasiana sobre sí mismo, de que tiene poca sensibilidad para la música religiosa. Más que la religión, le interesa la institución eclesiástica y su papel político y cultural (Ortega, 2004, IV, 632; 847). Como a buena parte de la intelectualidad española, le marca más el anticlericalismo y el rechazo del papel que ha desempeñado la Iglesia en el curso histórico de la nación, que lo concerniente a Dios y la filosofía de la religión en sí mismo. Ortega ve en la Iglesia católica un obstáculo para la modernidad, la culpable del retroceso secular de España. Comentando el libro *El Santo* de Fogazzaro, en 1916, afirma: «La Iglesia católica, que se proclama fuente de verdad, impide hoy la investigación de la verdad, cuando se ejercita sobre sus fundamentos [...] encadena y ahoga hoy todo lo que dentro de ella vive juvenilmente, apuntala todas sus ruinosas antiguallas. Para nosotros esto significa muerte, una muerte lejana pero ineludible» (*ibid.*, II, 21).

La religión es una entidad arcaica que debe ser sustituida por la ciencia, en la línea de Comte. Las religiones como sustancias trans-

feribles y expansivas han fenecido para siempre. Los movimientos políticos del siglo XIX, en cambio, han nacido de representaciones científicas» (Ortega, 2004, I, 224), y se apoya en Renan y Feuerbach, afirmando que «Dios es la categoría de la dignidad humana [...] lo divino es el lugar imaginario sobre el que el hombre proyecta cuanto halla en sí de gran valor» (*ibid.*, I, 333; II, 659). En línea nietzscheana, acusa al cristianismo de poca estima por la existencia terrenal, de apego a la otra vida, que desvaloriza la mundana. Recoge la afirmación de que «el deseo quiere eternidad», para acusar al cristianismo de anatematizarlo como *cupiditas*, a costa del valor intrínseco de la vida. «La ciencia, la razón han ido demoliendo este trasmundo celeste que el cristianismo había erigido en la frontera de ultratumba» (Ortega, 2004, III, 598). Queda el torrente vital unitario, la vida como realidad última, el mundo que es parte del hombre, del que deriva el axioma: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo». Ortega es el pensador de la generación del 14 sobre el que Nietzsche ejerció un mayor influjo (Sobejano, 2004, 527-565). La razón vital, el perspectivismo, la distinción entre vida ascendente y descendente, el psicologismo individualista, la estética y el aristocratismo ético-social son elementos comunes a ambos. Desde su juventud abundan las alusiones a Nietzsche, del que se distancia críticamente a partir de 1908, aunque permanece como referente constante en sus trabajos posteriores. El talante vital y la afirmación de la vida se contraponen al rechazo del más allá que devalúa la vida.

Como alternativa a cualquier religión de trascendencia hay en Ortega una religiosidad naturalista, con rasgos panteístas, desde un fondo transcientífico, activo y cósmico en el universo. La religiosidad de las cosas sustenta la capacidad afirmativa del hombre, al cual hay que salvar desde un naturalismo jovial, afirmativo y lúdico, sin patologizar el ideal y su inevitable concreción fragmentaria, a diferencia de Unamuno. La búsqueda de un Dios trascendente está vinculada al ansia de supervivencia, que no se conforma con el mero recuerdo y la repercusión social de la productividad (Ortega, 2004, II, 644). No hay una afirmación explícita y temática de panteísmo cósmico, pero sí una valoración positiva del mundo y del hombre en él, que le aleja de la tragedia del existencialismo y de la trascendencia religiosa. «Decir que no hay dioses [...] es decir, que la vida no tiene sentido, que las cosas carecen de conexión» (*ibid.*, II, 199; 49-52; I, 782). Pero tiene rasgos de una religiosidad laica (¡Dios a la vista!), libre de religiones y contrapuesta al agnosticismo y al gnosticismo religioso. El agnóstico no proclama la realidad inmediata y positiva como la única existente, pero lo que haya más allá de lo visible no es experi-

mentable, por eso se desentiende de ello. Es un anticipo de la postura de Tierno Galván. Busca «una línea intermedia» (*ibid.*, 605-607), fronteriza entre el ultramundo trascendente y este mundo positivo, en el que se dan los problemas últimos, que son los primeros. «Pero el europeo es, siempre, hombre de este mundo; de aquí su temperamento imperialista y práctico, de aquí su escasa capacidad religiosa» (Ortega, 2004, II, 495). La religiosidad que admite Ortega es la del hombre y su mundo, un personalismo y naturalismo ajenos a cualquier confesión religiosa.

Ortega introduce en España la fenomenología, en la que inicia a Zubiri. Tuvo que conocer la fenomenología religiosa, que estaba creciendo en Alemania con Rudolf Otto y Van der Leewen, así como otras aproximaciones afines, como el sentimiento oceánico freudiano o el sentimiento de dependencia de Schleiermacher. Pero no las menciona, ni hay en su pensamiento intentos de acercar su religiosidad cósmica a la mística judeocristiana o a la fenomenología husserliana. Su concepción del mundo es naturalista y estética, y su interés por la religión es utilitarista, consciente de sus consecuencias políticas y culturales (Moreno Pestaña, 2011). Más que la teoría religiosa le interesa su dimensión práctica, la atención al funcionamiento social de la Iglesia más que la reflexión sobre el significado de la religión. La ausencia de vivencia religiosa se une a su talante lúdico, festivo, marcado por la *joie de vivre*, que contrasta con el cristianismo rigorista de su época. Las alusiones a la problemática religiosa son cada vez más escasas en su desarrollo filosófico y personal, sobre todo tras la guerra civil y el retorno del nacionalcatolicismo español. Ortega y Gasset representa bien a buena parte de la izquierda intelectual española, más anticlerical que antirreligiosa, más preocupada por las consecuencias políticas, sociales y culturales de la religión que por su doctrina y sus postulados de sentido. Sin embargo, dado el prestigio e influencia de su pensamiento, su distanciamiento religioso influye en la valoración de su obra. La posterioridad está marcada por la discusión sobre su ateísmo, agnosticismo o lejanía del catolicismo. En cualquier caso, le faltan los condicionamientos favorables a una reflexión sobre el fenómeno religioso, a diferencia de algunos de sus discípulos como María Zambrano, que se centró en la fenomenología de lo sagrado (Zambrano, 1955). Según ella, la preocupación antropológica por lo divino acompaña al hombre en su evolución y en el paso de los dioses míticos a los de las religiones, sobre todo al del cristianismo. Ella se mueve entre el vitalismo de Ortega y la búsqueda de un racionalismo humanista, que capacite al hombre para conocerse a sí mismo. La dimensión trágica de la búsqueda permanente

la aleja del vitalismo gozoso orteguiano. En la dinámica trascendente confluye el personalismo y los elementos religiosos.

2.3. *La religación como clave de la filosofía de Zubiri*

La fenomenología husserliana abrió nuevo espacios a la reflexión sobre la religión y estableció un nuevo marco para analizarla que resultó decisivo en España. Se propuso una nueva metodología, desde la correlación entre las cosas y la conciencia, la cual se abre a la esencia y significado normativo de los hechos y a la pregunta por la esencia de la religión. Se buscaba describir y comprender el fenómeno religioso, objetivarlo como un hecho de la conciencia intencional, captar lo nuclear y constitutivo de la experiencia. Desde ahí era posible delimitar el objeto de la religión y desarrollar una metodología y una sistemática. Max Scheler fue el primero que aplicó la fenomenología al estudio de la religión, anticipándose a los escritos iniciales del mismo Heidegger. Scheler planteó una *Fenomenología de la idea de Dios* (1916) y una *Fenomenología de la esencia de la religión* (1921), abriéndose al estudio de los fenómenos religiosos en conexión con la historia comparada de las religiones. Buscó la tipología del hecho religioso, haciendo de la filosofía una rama autónoma de las ciencias de las religiones.

A su vez, la *Fenomenología de la religión* (1933) de Van der Leeuw tuvo un gran influjo en este proyecto de análisis y reflexión, en el que lo sagrado adquirió relevancia como determinante de la religión, distinguiéndolo de lo santo y de lo divino, propio de las religiones personalistas. Rudolf Otto y Mircea Eliade, por un lado, y Durkheim, por otro, abrieron nuevos ámbitos a la filosofía y a la fenomenología de la religión. El pensamiento más crítico y autónomo de Europa, tanto en Francia como en Alemania, fue paradójicamente el que abrió más espacios y horizontes para el estudio del fenómeno religioso. La decadencia de la teología, sobre todo la oficial auspiciada por la jerarquía eclesiástica, recibía el contrapunto de un análisis de la religión en cuanto dimensión esencial del hombre, desde una perspectiva histórica, inmanente y antropológica. En lugar de quedarse en la crítica ilustrada a la religión como falsa ideología, analizaron el hecho religioso integrándolo en una fenomenología general. También resultó determinante Heidegger, que cuestionó la ontoteología como eje de la metafísica y propuso el desplazamiento del sujeto en favor del ser, superando el logocentrismo en favor de una economía de manifestación. El carácter criptoteológico de su planteamiento pasó desapercibido a la mayoría de sus primeros seguidores y epígonos,

concentrados en la denuncia a la metafísica ontoteológica, culmen de la crítica anterior a la teología natural (Estrada, 2010). Este es el aspecto que más impacto tuvo en la filosofía española, aunque hubo que esperar a la segunda mitad del siglo XX para que tuviera un influjo generalizado.

El primer sistema completo de filosofía de la religión que se ha dado en España es el de Xavier Zubiri, iniciado en la década de los veinte y desarrollado en las décadas posteriores. Es paradójico que, inicialmente, se le viera como una figura menor, al lado de Ortega y de Unamuno, y que, sin embargo, haya sido el que haya experimentado una mayor revalorización con el paso de los años. En torno a su obra se ha constituido una escuela de pensamiento original (Fundación Xavier Zubiri), que goza de gran vitalidad e irradiación, dentro y fuera de España. Su síntesis es original, a pesar del carácter tradicional de su filosofía de la religión, que busca salvar transformándola: la ontología que lleva a Dios. Adopta la metodología fenomenológica pero sin ignorar los contenidos de la teología filosófica tradicional, reformulando elementos de la metafísica clásica. La mayoría de sus obras provienen de la segunda mitad del siglo XX, aunque sus inicios filosóficos se remontan a la década de los veinte. En el último cuarto del siglo pasado se acrecentó su influjo por la publicación de muchas obras inéditas. Zubiri es una excepción notable por su procedencia eclesiástica, su inicial formación neoescolástica y su teología tradicional, que no le impidieron abrirse a las corrientes filosóficas y científicas de su tiempo, hasta sistematizar su pensamiento.

Zubiri, bajo el influjo de Ortega, tras su tesis doctoral de 1921 (*Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*) se centró en la intencionalidad trascendental husserliana, buscando mediar entre el realismo y el idealismo filosófico; recuperar las cosas mismas y establecer el carácter relacional del sujeto, en contra del yo autárquico cartesiano. El giro copernicano kantiano, la reflexión sobre el acto mismo de conocimiento, le llevó a la reducción fenomenológica y la intuición de la esencia, pagando tributo al idealismo, pero desde la mundanidad de la conciencia intencional. Heidegger le ayudó a superar la fenomenología desde el ser en el mundo, su contingencia radical y su apertura al ser. Zubiri asumió y transformó los análisis de *Ser y tiempo*, haciendo una distinción entre ser y realidad, aprehendida desde el mundo y la relación con las cosas. El contacto con las ciencias, especialmente la física, le llevó a un replanteamiento del concepto de ser, rechazando la comprensión óntica de la realidad y la intelección descorporeizada de lo real. El análisis existencial heideggeriano fue desplazado por *La inteligencia sentiente* (en tres

volúmenes de 1980 a 1983), que es clave de su filosofía, y *Sobre la esencia* (1962), que sistematizó su pensamiento. La realidad es aprehendida, es la formalidad de las cosas y no un ser que se distinga de ellas, siendo el hombre animal de realidades. El concepto clásico del hombre como animal que habla o racional dejó paso al sentir inteligente, que supera la mera estimulidad. La «impresión de realidad», propia del acto inteligente, deja paso a la volición y el sentimiento, constituyendo al hombre como «animal hiper formalizado», con paralelos estructurales respecto a la antropología filosófica del «animal excéntrico» de Plessner y al «animal incompleto» de Gehlen (Cerezo, 1996b, 53-71).

Lo novedoso de su planteamiento es la radicación ontológica de la inteligencia, la intelección como actualización de lo real, en contraste con el idealismo del sujeto. Recupera la metafísica como filosofía primera, desde el hombre como animal de realidades. La aprehensión abre espacios a una ontología fundamental, radicando la inteligencia en la verdad ontológica. El hombre y la realidad están vinculados e intelegir es sentir que algo se actualiza como realidad, no como representación ni como contenido de la conciencia. Ser realidad es previo al ser, y consiste en lo que hay. El ser es «el momento de actualidad de lo real en esa respectividad que constituye trascendentalmente el mundo [...] el ser es actualidad respectiva». La filosofía de lo real, en cuanto tal, determina en qué consisten las cosas, el papel del hombre y el realismo radical. El hombre, en cuanto ser-suyo, abierto a la realidad, es el ser inteligente y libre, presente a sí mismo. «Es la esencia abierta que no puede no ser para sí», que se pertenece y ejecuta sus actos propios. De ahí, su subsistencia y consistencia, su carácter de realidad subsistente y su libertad creativa. «Su modo de implantación en la realidad no es formar parte de ella sino ser suyo como realidad frente a toda realidad. Por eso es un modo de realidad absoluto», abierto trascendentalmente al horizonte de la realidad. La libertad del hombre está fundamentada. «No solamente la realidad no es posición del yo, sino que, por el contrario, el yo está puesto por la realidad» (Zubiri, 1984, 48-59; 81-84; 1986, 113-125; 591-604). El hombre está religado a la realidad, que se apodera de él, que se le impone. La religación posibilita preguntar por el fundamento del poder de la realidad, más allá de lo aprehendido.

De ahí deriva su concepción de la religión, que se desarrolla desde la década de los cuarenta hasta las obras póstumas de finales del siglo pasado. Su filosofía de la religión no es una parte separada de su sistema, ya que la relación entre Dios y el hombre se sigue de sus presupuestos filosóficos generales, aunque se percibe el influjo de la teo-

logía en sus manifestaciones, en tensión con la problemática general filosófica que pretende. El horizonte marechaliano sobre un conocimiento atemático de Dios, así como el tomista sobre un conocimiento difuso e indeterminado, confluyó en la idea de la aprehensión de la realidad, en cuanto tal, y del hombre como animal de realidades. Analizar la realidad involucra al hombre y Dios, desde el presupuesto teológico tácito de la creación. La experiencia del ser religado integra la reflexión sobre la religión. La cuestión acerca de Dios la retrotrae al hombre mismo. El ser arrojado heideggeriano se modifica, en cuanto que «la existencia humana no solamente está *arrojada* entre las cosas, sino *religada* por su raíz. La *religación* es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, la religación o religión no es algo que simplemente se tiene o no se tiene. El hombre no tiene religión, sino que, *velis nolis*, consiste en religación o religión» (Zubiri, 1944, 373).

Este planteamiento gira en torno a la aprehensión de la realidad y la religación, como dimensión ontológica del hombre. Su punto de partida no es el sujeto que busca el ser, sino la realidad que se impone y constituye al hombre, enraizándolo y fundamentándolo. La experiencia de esta religación es la «dimensión teologal del hombre» (Zubiri, 1984, 371-372; 1997, 36). El hombre está constitutivamente religado a Dios, que no es objeto de la búsqueda humana sino fundamento último desde el que comprender el mundo. En la experiencia de realidad hay una religación constitutiva que abre a Dios, excluyendo así el horizonte cerrado del hombre, replegado en sí mismo, que abre al nihilismo como horizonte. «Y la religación lleva a la religión, como la moralización lleva a una ética» (Zubiri, 1992, 404). Desde el poder de la realidad hay que buscar a Dios, que no es una construcción de la razón sino el término de la voluntad de verdad. La ultimidad y poder de lo real, siendo la religación el hecho fundamental (y no el sentido o lo santo), determinan su filosofía de la religión. El problema es interpretar ese fundamento, al que llama Dios (Zubiri, 1984, 166-170). De ahí la actualización de un Dios omnipresente en la realidad, que se muestra y al que se responde desde la fe.

Desde la religación hay que comprender la problemática del mal (Zubiri, 1992, 201-230). Rechaza la concepción griega del mal como negativo y como imperfección, también el planteamiento leibniziano del mal metafísico y el idealismo de la dialéctica del progreso hegeliano. La realidad está más allá del bien y el mal, y la limitación es condición de posibilidad, pero no es el mal mismo, que no puede ser sustantivizado ni definirse como carencia de realidad. No hay una metafísica justificadora del mal como negación limitada, porque des-

plazaría el mal de la ética a la ontología, del hombre al universo. El mundo, en cuanto es limitado, posibilita el mal, pero este es el resultado de una actualización efectiva de esa posibilidad, aunque la limitación del universo hace inviable que sea totalmente evitable:

> ¿Cómo se va a decir que el mal como principio es meramente una privación? Tiene un carácter intrínseco y formalmente positivo. Positivo, pero nada más que como condición. Pero como condición es real, es una condición real. No es ninguna propiedad real física más, pero es una condición. La malicia comenzó por ser una instauración del mal como poder en mi voluntad [...] y termina instaurándose como principio, como maldad y principio del mundo. [...] Y en la estructura unitaria del bien y del mal como condición, y en tanto que condición, es en lo que consiste la realidad del bien y del mal (Zubiri, 1992, 284-285).

Dios permite el mal moral y el natural, como realidades que son buenas en sí. Integra la doble dinámica ontológica y moral de las tradiciones griega y cristiana en una síntesis, que resalta la acción escatológica salvadora divina como horizonte último para el mal. Huye siempre de la logificación y entificación sustantiva del mal. La realidad no es el producto del pensamiento y no puede ser evaluada por este, como afirma Heidegger, aunque él se mueve en el marco del ser que se actualiza y muestra, y no en el ámbito de la realidad que propone Zubiri. Lo lógico mental tiene que subordinarse a lo real, la formalidad de algo, aprehendido de suyo, que está más allá de las evaluaciones del bien y del mal, aunque las posibilita. El valor presupone la realidad y el bien y el mal son condición de lo real respecto de alguien. No hay que verlos desde la metafísica de la subjetividad, como término del deseo humano, sino que el bien es formalmente la realidad como valiosa, aprehendida por la inteligencia sentiente, que le da un sentido. La realidad en sí misma es ajena al bien y el mal, se muestra y se da, siendo el ser humano el que le da significado y valor interpretándola. Por eso, el mal es privación (*pero no carencia*, en el sentido leibniziano), el resultado de la voluntad causativa del hombre, que puede objetivarlo y darle poder.

La respectividad de las cosas es la condición ontológica de las posibilidades humanas en un mundo finito. El horizonte del nihilismo está marcado por la autoclausura de un ser infundamentado e indigente, cuya «nihilidad ontológica es radical». El hombre es en las cosas, las cuales, en cuanto realidad externa, remiten al Dios trascendente, que es tal en las cosas a las que fundamenta y constituye, como al hombre mismo. La contingencia radical de la realidad remite al Dios funda-

mento, recuperando así elementos de la ontología tradicional en el marco de su distinción entre ser y realidad. El hombre experimenta estar fundamentado en la realidad absoluta de Dios, que no es externo al hombre. Recupera elementos de la tradición agustiniana del Dios interior al hombre mismo, que adquiere ahora una dimensión ontológica total que hay que aprehender. Las religiones son distintas hermenéuticas que explicitan al Dios fundante. El teísmo, el ateísmo y el agnosticismo son también dimensiones posibles de la religación, que puede quedarse en la mera facticidad de lo real, sin necesidad de darle una precisión teológica (González, 1993; 1998). Resultan paradójicos algunos contenidos de teología filosófica tradicional:

> En la religación está, pues, el *primordium* de los momentos esenciales de una religión. [...] Esta iluminación de la deidad ha de conducir a una visión de las cosas dentro de la deidad en definitiva a una «teocosmología» [...] La religación no es una *tendencia* natural de la *naturaleza* humana, sino un momento *formalmente constitutivo del ser personal* en cuanto tal. [Además,] la religación no es religión natural, sino un momento formalmente constitutivo de la persona. Y por tanto, la religación no nos ilustra de ninguna manera sobre el origen de las distintas religiones (Zubiri, 1993, 56-57; 87-89; 181-184).

Su propuesta ontológica vincula la contingencia del hombre y del mundo, la necesidad de fundamento y la realidad absoluta trascendente, presente en ambos. Al vincularlas, sigue el camino tradicional de las pruebas de la existencia de Dios, aunque la religación admite diversidad de hermenéuticas interpretativas. La religación en su entrega absoluta a Dios constituye las religiones. La filosofía de la religión deriva de su ontología. Es una hermenéutica que remite a la tradición metafísica anterior, a la que busca salvar, reformándola. No propone una filosofía religiosa sino que presenta la dimensión religiosa de su concepción del mundo y del hombre.

El influjo de su pensamiento en los últimos años se debe más que nada a su concepción metafísica y a la actualidad de su antropología, que cuestiona el *cogito* y la razón pura en favor del carácter psicosomático del hombre y de la inteligencia sensitiva. Con el paso del tiempo, ha vivido un proceso inverso al de Unamuno y Ortega y Gasset, grandes pensadores de la primera mitad del siglo XX, sin una tradición de filosofía de la religión. De los autores influyentes del pasado es el que más ha resistido el paso del tiempo.

Además de estos dos autores, hay que mencionar a José Luis L. Aranguren, que partió de la moral vivida y pensada, con un trasfondo estructural en el que influyeron Ortega y Zubiri. La «realidad mo-

ral» surge de la naturaleza humana y hay que plasmarla en un proyecto libre, desde el talante del ser ético que busca su realización y su felicidad. Ahí juega un papel la religión y la metafísica, convergiendo el esfuerzo ético y el proyecto religioso. La implicación de la ética y la política le llevaron a la crítica del comunismo y del capitalismo, como formas sociopolíticas que hacen imposible la justicia social, más allá de la sociedad del bienestar. En sus raíces religiosas encontró motivaciones para la crítica de la transición política española y su creciente vaciamiento moral tras la democracia, aunque sus valoraciones humanistas en la religión son constatables desde finales de los cuarenta. Aranguren afirma que la religión constituye «el núcleo central de la filosofía y de la cultura», de ahí la importancia de contraponer el protestantismo y el catolicismo como formas de existencia, que han marcado a Europa. «Nada es comparable a esta configuración religiosa del modo personal de ser, porque subjetivamente el hombre es religioso, antes que ninguna otra cosa. [...] Pero la religión es *también* cultura, aunque no sea solo cultura. Es, precisamente, el núcleo central de la filosofía y, en general, de la cultura toda» (Aranguren, 1994, I, 230).

El interiorismo existencial protestante de la vinculación directa del hombre a Dios, la angustia irracional ante un Dios severo y el rechazo de la teología natural, los contrapuso Aranguren a la plenitud de las tradiciones católicas, a la abundancia de mediaciones sacramentales y a la racionalidad que permite hablar de Dios desde la analogía. Buscó un catolicismo humanista y existencial, parte de su intento de europeizar España. De ahí, su inevitable choque con la Iglesia institucional; su defensa de Ortega y su apertura a las protestas de los estudiantes, que le costó la cátedra de la universidad. En California conoció otros cristianismos y afianzó su ecumenismo religioso e intelectual. Fue un cristiano heterodoxo, siempre presente en los Foros sobre el Hecho Religioso, que reunían al catolicismo más abierto con los no creyentes interesados por la religión. Siempre vinculó religión y ética, y el humanismo religioso le facilitó superar una moral del deber, dando gran importancia a las formas religiosas de vida.

3. LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

A partir de los años sesenta, un nuevo contexto político, social y cultural facilitó la recepción de las corrientes filosóficas contemporáneas, tras un largo periodo de aislamiento. La plena integración en Europa respondía al dilema de España como problema y Europa como

solución. Surgió una generación de filósofos analíticos, dialécticos, marxistas y neonietzscheanos, que establecieron un puente con la filosofía europea. Fueron años de transición y la universidad fue una entidad renovadora con una apertura que hacía viable obras y autores que habían sido políticamente excluidos. Como no había una tradición filosófica propia, reconocida por todos, a pesar de Ortega, Unamuno y Zubiri, la mayoría de las contribuciones fueron importaciones de las corrientes filosóficas preponderantes, que se divulgaban y aplicaban a la situación española. El que no hubiera una filosofía «nacional», ni una gran tradición moderna propia en que basarse, facilitó la internacionalización de la filosofía española, la recepción de las corrientes de pensamiento más diversas y de las distintas áreas lingüísticas. La asimilación de ese pensamiento filosófico estuvo marcada por el eclecticismo, combinando corrientes y autores, lo cual dificulta la clasificación estricta de un autor español en una escuela de pensamiento concreta, ya que puede conjugar temáticas y corrientes heterogéneas en su producción propia. Esto es especialmente relevante en la filosofía de la religión, hasta ahora muy minoritaria (Reviña, 2003).

Había que pasar de la problemática centrada en Dios, propia de la teología natural o filosófica, a la de la religión, aunque la cuestión de Dios siempre forme parte de la filosofía de la religión. La crisis de la metafísica arrastró a la teología filosófica, y la crítica ontoteológica dejó paso al estudio sobre el origen, significado y funciones del hecho religioso. Pero el estudio de la religión tropezó con nuevas limitaciones estructurales e institucionales. Por un lado, el recelo del mundo eclesiástico oficial que monopolizaba la aproximación al hecho religioso y solo progresivamente se abrió a perspectivas no apologéticas. La involución católica en la década de los ochenta, tras la apertura del concilio Vaticano II, no solo limitó las corrientes teológicas y filosóficas más abiertas, sino que posibilitó la secularización de muchos eclesiásticos y potenció la presencia de personas interesadas en la religión en las universidades. La multiplicación de universidades privadas, entre ellas las de la Iglesia católica, facilitó el diálogo de la teología y la filosofía. Pero la exclusión del estudio de la religión de la enseñanza universitaria hacía muy difícil una aproximación crítica, plural, filosófica y científica al hecho religioso. Además, la izquierda intelectual, anticlerical y reactiva respecto del nacionalcatolicismo franquista, tampoco se interesó por la religión, a la que solo se aludía de forma incidental y, preferentemente, despectiva.

La enseñanza de filosofía de la religión es minoritaria en las universidades y no ha sido una asignatura principal en los planes de es-

tudios. Sin embargo, hubo intentos favorables al estudio académico del hecho religioso. En 1954, Álvarez de Miranda intentó crear una cátedra de Historia de las religiones. Desde 1985, se estableció un área de Filosofía de la Religión en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, dirigida por un equipo que ha tenido continuidad. En 1992, se creó una Asociación Catalana para el Estudio de las Religiones, y en 1993, la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones y el Instituto de Ciencias de la Religión de la Universidad Complutense. En 1995, la Sociedad española se integró en la IAHR (Internacional Association for the History of Religions). Desde la década de los noventa han aumentado los másteres en ciencias de las religiones, doctorados y cursos especializados en distintas universidades, aunque el estudio académico de la religión está falto de reconocimiento estatal y no hay tampoco teología en la universidad pública. La pérdida de peso de los estudios humanistas en España, reforzados por la dinámica de integración europea de Bolonia, tampoco facilita el desarrollo de las ciencias de las religiones y de la filosofía de la religión. De todos modos es innegable el surgimiento de autores, corrientes y escuelas filosóficas que estudian la religión desde diversas perspectivas. Se ha logrado homologar la filosofía de la religión en España a las corrientes europeas, aunque son pocas las contribuciones propias relevantes comparables a las de Alemania, Francia o el ámbito anglosajón, que gozan de tradición y continuidad desde el siglo XIX.

3.1. *Del replanteamiento del teísmo a la filosofía de la religión*

La mayoría de las corrientes inciden en la problemática de Dios. Es normal que ocurra, dado que la crítica ilustrada a la religión es también el resultado del fracaso de las pruebas de la existencia de Dios. La crisis de la metafísica, de la teología filosófica y de la teodicea, ha incidido en la revisión del teísmo filosófico. Esta ha sido una temática frecuente en los últimos decenios, tanto entre las corrientes más tradicionales, que buscaban reafirmar el teísmo tradicional, como en las corrientes más renovadoras, que intentan reconstruir el teísmo filosófico, asumiendo su crisis actual y la nueva situación filosófica de la posmodernidad. Las crisis de la metafísica y del teísmo filosófico están conectadas y son el punto de partida para una filosofía de la religión renovada, que conecta con el teísmo (Torres Queiruga, 1992, 231-251; 1993, 305-324).

Quizás la figura de mayor influjo sea José Gómez Caffarena, director del Instituto Fe y Secularidad y del área de Filosofía de la Re-

ligión del Instituto de Filosofía (Consejo Superior de Investigaciones Científicas). Su punto de partida es la metafísica, de raíces inicialmente suarecianas y luego del tomismo trascendental, marcado por el influjo de Maréchal (Lotz, Rahner, De Finance). Pronto influyó Kant y su razón práctica, que se constituyeron en piedra angular de su filosofía. Su preocupación por el hombre le acercó al vitalismo de Ortega y se tradujo en una fundamentación antropológica, centrada en la vivencia metafísica y el problema del sentido. Este marco fue la base del discurso metafísico, con Kant y más allá de él. Estudió la relación entre ser y lenguaje, con claros influjos del trascendentalismo marechaliano, y la metafísica como «fe filosófica», ya que el conocimiento científico no tiene «la exclusiva de la estricta objetividad». Caffarena parte de una fe racional, en sentido kantiano, cercana a la fe filosófica de Jasper. Entre la ciencia, el humanismo y la teología, se mueve el impreciso estatuto de su metafísica fundamental, marcada también por la dimensión histórica y pragmática de la búsqueda de sentido.

La metafísica trascendental es central en su filosofía del absoluto, en el marco de una fenomenología de la religión de clara procedencia kantiana. El ser necesario, fundamento de los entes contingentes, y el Infinito, como Bien omni-posibilitante, son postulados de la razón en el marco dinámico de la exigencia de fundamento último para la contingencia. Se trata de un concepto límite regulativo, desde la inquietud radical, la exigencia moral y el descentramiento del dinamismo del amor. De ahí, la problemática afirmación del Absoluto por el hombre, en cuanto lenguaje significativo y afirmación de límite. Desde esta metafísica, da el paso a la plausibilidad racional de un Absoluto personal, que permite una metafísica religiosa, basada en Dios como amor originario. Es también el marco para la teodicea, el diálogo entre la fe y la razón, la diferencia entre la vivencia metafísica y la religiosa, y la «censura racional» de la filosofía sobre la religión. Estos planteamientos sistemáticos se abrieron, desde finales de los sesenta, al diálogo y la hermenéutica del ateísmo. Fue la época del debate con el marxismo, de la confrontación con la filosofía analítica, de la revisión de los humanismos y del desarrollo de su filosofía de la religión. Caffarena sistematizó el teísmo moral kantiano y su crisis, la fundamentación crítica de la moral y su filosofía de la historia, que complementan su filosofía de la religión, de cuño humanista ilustrado.

Su última obra, *El enigma y el misterio* (Gómez Caffarena, 2007), sintetiza su producción filosófica y clarifica su evolución desde la metafísica inicial a la fenomenología religiosa. Analiza el hecho religioso, su historia y estructura; el significado de las religiones universales y la crisis actual de lo religioso desde las posturas racionalistas y

empiristas actuales. Puntos nucleares de su sistema son el problema del sentido y del significado de la vida en la filosofía del sujeto; la plausibilidad filosófica de la fe en Dios; y el significado filosófico de afirmaciones sobre Dios, como las de creador, señor de la historia, providente y revelado, en las que juega un papel importante el tema del mal y la teodicea. Para Gómez Caffarena, la cuestión de Dios subsiste en las preocupaciones modernas, marcadas por la crisis epistemológica, moral y ontológica de fundamentación y sentido (Gómez Caffarena, 1989, 123-152). Su proyecto vincula la «fe filosófica» (en el sentido de Jaspers) y la religiosa, ambas como convicciones indemostrables, a partir de una concepción del hombre como ser que se pregunta. «Reconocer con sentido al ser humano como *enigma* es encontrar obvio que busque su clave más allá de sí: en el que, en términos religiosos, llamamos *Misterio*». Este misterio puede identificarse en última instancia con la naturaleza o con un Dios trascendente, y la crisis de Dios lleva a muchos a una religiosidad naturalista (Gómez Caffarena, 2007, 677-678).

Es difícil evaluar el impacto de Caffarena, quizás el filósofo que más ha logrado un sistema propio, dentro de la tradición metafísica kantiana en que se inscribe. Sus propuestas sobre la renovación de una filosofía de inspiración cristiana en diálogo con el ateísmo humanista, la razón ilustrada y el pluralismo religioso han interesado a todos, entre los que me incluyo como alumno suyo. Mi propio acercamiento a la filosofía de la religión y al teísmo está muy influido por Caffarena, aunque con un mayor distanciamiento respecto a su kantismo, en favor de una pregunta última sobre Dios, que admite respuestas, teístas, agnósticas y ateas, sin que ninguna pueda mostrar su superioridad (Estrada, 1994, 27; 1995; 2005; 2015). Entre los autores vinculados a Caffarena, destaco a Manuel Fraijó, que ha estudiado la relación entre la fe cristiana y la racionalidad ilustrada; el sentido de la historia y el significado de la esperanza (Fraijó, 2016); el estatuto de las afirmaciones religiosas y el concepto mismo de filosofía de la religión (Fraijó, 1994). Es crítico respecto a las propuestas del cristianismo que afectan al sentido positivo de la existencia humana, a la compatibilidad entre el mal y la fe en Dios (Fraijó, 2004), a los presupuestos de la escatología y a la filosofía de la historia de inspiración kantiana, decantándose más por Hegel. Fraijó ha mostrado los contenidos humanistas de la tradición cristiana y sus posibles aportaciones en nuestro contexto sociocultural marcado por el escepticismo y el sinsentido, desde el trasfondo del nihilismo.

El tema del mal ha sido también muy debatido en las últimas décadas, con controversias entre los representantes de un leibnizismo re-

novado que afirma la validez de la teodicea (Torres Queiruga, 1995; 2011; Conesa, 1996) y los críticos, que rechazan que haya un sistema que pueda compatibilizar especulativamente a Dios y el mal (Romerales, 2005; Fraijó, 2004; Muguerza, 1995; 2000; Estrada, 1997; Sánchez Nogales, 2003). Los primeros insisten en la inevitable imperfección y finitud del mundo y de las criaturas para explicar lo inevitable del mal. Los otros, entre los que me cuento, persisten en negar el valor global de esa explicación, subrayan que implica una ontologización incompatible con el concepto de salvación y defienden que no hay una teodicea global que responda a las cuestiones de sentido que plantea el mal. Solo habría lugar para la antropodicea y una fe última que se aferra a la salvación como realización que genera sentido en la historia. El mal metafísico no sería la finitud e imperfección del mundo, sino el sin-sentido y la desesperación, que hace del suicidio un problema filosófico (Camus).

Entre los renovadores del teísmo filosófico tradicional está Manuel Cabada, cuyo punto de partida es la crítica feuerbachniana a la religión y la referencia a Hegel. Rechaza la contraposición entre hombre y Dios, como entidades extrínsecas. «¿Es nuestro lugar en el mundo realmente algo entitativo ajeno a la dimensión de lo divino? Si fuese así, estaríamos, desde el principio, condenados al mutismo cognoscitivo total respecto de tal dimensión» (Cabada, 1999, 579). Plantea el problema de Dios desde la antropología, con temáticas claves como el amor, la moral y la búsqueda de sentido, siendo Dios el término de esas dinámicas y su motivador primero. Dios está inscrito en las estructuras antropológicas y su presencia inmanente explica la búsqueda de sentido y la atracción que ejerce sobre el hombre, en cuanto Absoluto. Esta hermenéutica, de raíces agustinianas, centra el problema de Dios, dejando en un segundo plano cuestiones cosmológicas y de fundamentación. La antropología del hombre religioso cuestiona radicalmente el ateísmo desde la postulación de lo divino en el hombre, que hace innecesaria una demostración. Con Hegel defiende la inmanencia de lo divino, siempre reconciliado con la trascendencia, y la validez de una apertura atemática en la que se perfila un horizonte de sentido. Mantiene la necesidad de la teología natural para la misma fe religiosa, así como la vinculación de sentido y la afirmación de Dios. Por eso rechaza la crítica al carácter proyectivo de la fe y el carácter inconsistente de la afirmación sobre Dios, así como una subjetividad autónoma que se cierre a la dinámica trascendental que él defiende (Cabada, 1999, 420-421).

Destaca también J. Martín Velasco, pionero en el estudio de lo sagrado y en la comprensión del hecho religioso desde una fenome-

nología receptora de las grandes contribuciones europeas. En su amplia producción estudia el surgimiento y desarrollo del fenómeno religioso; la definición de la religión y de su objeto intencional; la antropología religiosa y el binomio de lo santo y lo profano; las diversas experiencias religiosas y la crisis actual de las religiones en el nuevo contexto de la secularización y la laicización. Ha dedicado mucha atención al problema de Dios desde la perspectiva de la historia de las religiones, analizando la confrontación entre las religiones cósmicas y las que postulan un dios personal. También, la relación entre panteísmo, politeísmo y monoteísmo. Ha sido un referente para la filosofía de la religión española y son pocas las temáticas que no haya estudiado desde una reflexión abierta, dialogante y bien fundamentada. La perspectiva fenomenológica se completa desde el análisis del concepto de misterio y de trascendencia, con el trasfondo personalista de su concepción filosófica.

Martín Velasco rechaza el Dios de la ontología, porque «el final del planteamiento ontoteológico era previsible. Era inevitable que, tras haberse fabricado la idea de Dios, el pensamiento moderno terminase declarándola obra de sus manos y, por tanto, sospechando de ella y creyendo poder explicarla de forma adecuada» (Martín Velasco, 1996, 7). Apuesta por un diálogo de las religiones, sin olvidar el ateísmo: «Cualquiera que intente decir 'Dios' en nuestra época, dando a esta palabra todo el sentido que tiene en el universo religioso, no puede dejar de preguntarse por el hecho, el valor y el sentido del fenómeno del ateísmo, el agnosticismo, la indiferencia religiosa y la profesión cada vez más extendida de la increencia». A partir de ahí subraya la cercanía de las hierofanías religiosas al arte, ya que «ambas tienen su origen en una ruptura de nivel existencial, es decir, en un acto de trascendimiento», y también, de la religión a la actitud ética (Martín Velasco, 1996, 38-39). El fenómeno místico también ha centrado su interés en los últimos años, clarificando su estatuto, su significado humanista, y su importancia para la filosofía.

Entre los filósofos afines a una antropología de la religión hay que contar con Ll. Duch, que ha dedicado especial empeño a la problemática del mito y su significado (Duch, 1998), y a la dimensión antropológica en la fenomenología religiosa (Duch, 2001). La estructura del hecho religioso está vinculada a los sistemas simbólicos y rituales, jugando un gran papel la discusión sobre la prioridad del ritual respecto de la narración mítica. También destaca Alfredo Fierro, que partió de una teología abierta y crítica, que se desdecía de sus contenidos dogmáticos. El positivismo de la revelación implicaba a Dios como garante de la verdad, de ahí la inevitable crisis cuando comen-

zaron a cuestionarse contenidos básicos. El paso a una teología crítica fue transitoria, antes de desembocar en la crítica psicológica y epistemológica del cristianismo (Fierro, 1979). El centro de sus preocupaciones es el sin sentido de afirmaciones que no pueden contrastarse y de preguntas sin respuestas fundamentadas (Fierro, 1992). De ahí, la cercanía de la teología al mito, a la poesía y al lenguaje simbólico. El pensamiento desiderativo y la esperanza escatológica se cuestiona en un contexto secularizado que quita plausibilidad y credibilidad a la fe. Por otra parte, los elementos históricos y culturales de las democracias modernas favorecen el escepticismo religioso ante la falta de consenso y la pluralidad de credos (Fierro, 1973, 69-94). El retorno de la religión en Occidente está cargado de interrogantes, por eso opta por estudiar el hecho religioso como comportamiento humano, tomando distancia de la fe religiosa y de las afirmaciones teístas.

Hay que mencionar también, a José M. Mardones, que desde la sociología ha aportado elementos que han influido en el debate filosófico sobre la religión. Mardones se ha centrado en la problemática de la racionalidad de la religión y de su actual crisis, y la ha sometido a una crítica desde la perspectiva de la Escuela de Fráncfort. Se ha planteado el «retorno de la religión» (Mardones, 1994; 1999), en diálogo con filósofos actuales (Vattimo, Trías, Derrida, Lévinas, Habermas, etc.), y ha criticado los movimientos conservadores que legitiman sus posturas con las teologías y tradiciones religiosas. Subraya, como Durkheim, el papel de la religión como hecho cultural central. Su pérdida de relevancia, en el marco de la secularización, abre espacios para el neoagnosticismo y una religión difusa, que provoca reacciones fundamentalistas. El conservadurismo teológico se alía con el político, en favor de la supervivencia del capitalismo. Mardones apuesta por una reforma profunda de las religiones y sus instituciones, buscando una nueva enculturación en la sociedad europea.

3.2. *La filosofía de la religión y la ciencia*

A partir de la diferenciación entre continentales y analíticos, hay que destacar la incidencia de la filosofía de la ciencia en la de la religión. Ha sido importante el influjo de Popper y de su discípulo Hans Albert, que han resaltado el carácter infundamentado de las propuestas religiosas y de las afirmaciones teológicas. También influyó en la valoración de la religión la disputa del positivismo; el principio de falsación, como alternativa a la verificación empírica; y la metodología de conjeturas y refutaciones como criterio de demarcación científica. En España, la filosofía de la ciencia crítica con la religión tiene

un buen representante en Miguel Á. Quintanilla, cercano a Popper y Albert. Parte de una concepción científica y materialista, de lo que él llama «realismo crítico». El conocimiento científico es paradigmático y la ciencia es la forma más desarrollada completa y apreciable del saber, pero no es un sistema neutral, ni infalible, ni objetivo, ni ilimitado. Las ideologías científicas están determinadas por intereses, tienen una base social y se prestan a deformaciones dogmáticas, y no tienen neutralidad axiológica, epistemológica ni ontológica. Pero son la base del saber y defienden el principio materialista. La concepción ontológica materialista es el soporte de la concepción científica del mundo, propia de nuestra cultura. La ciencia es el paradigma básico de nuestra época, el correlato de lo que fue la religión en las sociedades tradicionales (Quintanilla, 1981a).

El pasar de una concepción religiosa de la vida a otra científica es quizás el elemento más relevante de la posición de Quintanilla. Para afianzar su postura, asume el «cierre categorial» que genera el pensamiento científico respecto de todo intento de trascender lo dado. Partimos de la ciencia como algo históricamente dado, con la que relacionamos el conjunto de la cultura occidental. Lo que no encaje en esta perspectiva operativa, hay que considerarlo anticientífico. Por eso, hay términos religiosos incompatibles con la ciencia, ya que las categorías científicas son materiales. Lo mismo ocurre con actos cognitivos, como la «invocación» o la «inspiración» que no podrían encontrar acomodo en una sistema científico (Quintanilla, 1976a, 80-85; 133). La ciencia no desvela la realidad como es, pero es imposible prescindir de ella. «Sería absurdo cambiar radicalmente los patrones actuales de objetividad». Filosóficamente, defiende una ontología materialista, dinámica y plural, un realismo conceptualista en gnoseología y un racionalismo crítico basado en el conocimiento científico (Quintanilla, 1981b, 25-26).

A partir de ahí, ve la religión como una reliquia del pasado, superada por el curso histórico. El trasfondo es comtiano: «Desde la perspectiva de la racionalidad científica (entendida como proyecto y acción) la teoría teológica se podría entender como una especie de discurso etnológico, como un intento de racionalización de los mitos». La religión es pensamiento pre-reflexivo y simbólico, propio de sociedades tradicionales infantiles. Y la teología, por su pretensión de cientificidad, es una ideología idealista: «La teoría teológica, lejos de complementar a la racionalidad científica, lo único que hace es superponer categorías que en el fondo son incongruentes con las de aquella». Hay que liberarse de ella, «ya que la filosofía es materialismo crítico» (Quintanilla, 1981a, 42; 48). El punto de partida filosó-

fico es claramente antirreligioso y la religión está emparentada con el nihilismo (Quintanilla, 1976a, 108). Esta orientación tiene claras repercusiones didácticas: hay que orientar la filosofía a la ciencia, en vez de tratar «pseudoproblemas religiosos y existenciales». Los criterios de racionalidad no tienen que hacer «concesiones a los expedientes ideológicos de la teología» (Quintanilla, 1976b, 13).

Lo más problemático es la equiparación entre conocimiento y ciencia, y el monopolio de la segunda como saber privilegiado y fundante de los otros. Para Quintanilla, solo hay una realidad (sin distinción de ámbitos ni de niveles) y un conocimiento, el científico, que es el arquetipo. De ahí su rechazo a cualquier metafísica que asuma una dimensión religiosa del hombre. La ciencia, según él, es la que recoge las pretensiones del saber y rechaza la capacidad de crítica y transformación de las religiones, que no pueden asumir planteamientos nuevos que modifiquen su percepción del mundo y del hombre (Quintanilla, 1976b, 16).

Dentro de esta concepción filosófica ocupa un lugar singular Gustavo Bueno, sin duda un pensador original y sistemático, que defiende el «materialismo filosófico», emparentado con la filosofía de la ciencia. Es un autor ecléctico, en el que convergen corrientes heterogéneas, incluso contradictorias. Su materialismo cosmológico se opone a la concepción de un Dios creador y se encuadra en la crítica a las corrientes idealistas. En este contexto desarrolla la teoría del cierre categorial, en el marco de una ontología materialista crítica con todo dualismo (incluido el de Popper entre naturaleza y espíritu, en el marco del emergentismo). Su reconstrucción del materialismo se basa en la filosofía de las ciencias, desde un marxismo heterodoxo, cuyo núcleo es la ontología. La filosofía está vinculada a la realidad científica y los avances de la ciencia a la producción de realidades materiales. Distingue entre la filosofía de la religión como disciplina, centrada en torno a un núcleo temático, y la que es parte de la filosofía global, el conjunto de los saberes que se plantea la pregunta por Dios. Esta segunda dimensión posibilita que un ateo se pregunte por la esencia de la religión, con anterioridad a cualquier religión positiva (Bueno, 1989). Aplica la religación a la constitución del sentido de la vida (Bueno, 1966) desde una dimensión cultural (simbólica, artística), personal (social, ética, política), cósmica (natural) y religiosa (númenes y entidades sobrenaturales). El «numen» es la clave fenomenológica de la religión y una categoría religiosa previa a la de divinidad, que designa una centro de voluntad e inteligencia con el que se relaciona el hombre.

La fuente de lo numinoso es el hombre mismo, en el sentido de la proyección feuerbachniana, que sacraliza y diviniza a personajes

concretos, y al Estado y la sociedad, en una línea cercana a Durkheim. El origen histórico de la religión es zoomórfico (Bueno, 1996), la relación con los animales totémicos, siendo Dios una idea muy tardía. Las figuras zoológicas y antropomórficas llenan las religiones antiguas, pero la filosofía griega facilitó el paso a las religiones monoteístas con su crítica a las representaciones de animales divinos. El núcleo de la religión está en que los hombres hicieron a los dioses a imagen de los animales, perdiendo luego conciencia de ese origen en favor de otros hombres divinizados (mitos), que culminaron en la religión terciaria o metafísica. Gustavo Bueno ha construido una metafísica y filosofía de la religión propia y original. Su concepción fetichista no ha tenido mucho influjo, pero sí su crítica a las entidades religiosas, como transformación de realidades materiales. Desde esta ontología define antropológicamente lo sagrado o numinoso, y los fetiches, que vinculan y diferencian la religión y la magia. La crítica ideológica a la religión está vinculada a su concepción del cierre categorial científico.

3.3. *La filosofía analítica y la religión*

Estrechamente vinculada a la filosofía de la ciencia está la filosofía analítica, desde el trasfondo del influjo persistente de Wittgenstein. Se centra en dos grandes temáticas: primeramente, la del sentido y validez de las proposiciones religiosas, pasando del positivismo inicial, que solo permite afirmaciones sobre los hechos, al uso del lenguaje y el significado dentro de un juego cultural. Especial relevancia han tenido sus afirmaciones sobre lo que se puede o no decir, y la equiparación que establece entre las preguntas de sentido y las religiosas. Dios y el sentido se identifican en un primer momento, para plantear el estatuto epistemológico de lo místico y luego la importancia del uso del lenguaje para comprender el significado. El viejo *credo ut intelligam* se actualiza aquí desde la propuesta de recurrir a las formas de vida para comprender el lenguaje religioso. En España, esta temática ha concentrado la atención filosófica, sobre todo la discusión de la izquierda y derecha wittgensteiniana sobre el significado de las proposiciones religiosas. Javier Sádaba es representativo de estas reflexiones sobre la religión, combinando el concepto de progreso y de objetividad de la ciencia, que hace a la religión culturalmente irrelevante, con el análisis terapéutico del lenguaje religioso. Sádaba (1976; 1979) se alinea en la perspectiva del ateísmo semántico y busca salvar las formas del lenguaje religioso como proposiciones inefables, que hablan del sentido de la vida. Asume la definición

de la religión como «un cuadro inteligible del mundo» y busca clarificar conceptos claves como el de Dios. De ahí, la importancia del contraste empírico y el carácter poético y retórico de las afirmaciones religiosas. Se mueve en un contexto vinculado a Wittgenstein. «La religión, en esencia, no es sino el intento por ponerse a salvo de las inclemencias de la vida» (Sádaba, 1992, 21). Es una forma de plantearse el sentido de la vida, un juego lingüístico simbólico, sin que la verdad de sus pronunciamientos sean lo esencial para evaluarlo (Sádaba, 1989, 85-110). Asume la distinción entre valores y hechos, y entre creencias y vivencias, que reducen la religión a un sentimiento personal, a costa de su valor cognitivo y de sus pretensiones de verdad. De ahí, el significado descriptivo y expresivo de la cosmovisión religiosa. La cual ofrece una perspectiva evaluativa del mundo en la que prima el comportamiento y la actitud, no las pretensiones de verdad. Es evidente el influjo de Flew y de las parábolas de Oxford, que cuestionan el significado y validez de proposiciones no falsables, a costa de devaluar las convicciones. También destaca la «falsabilidad» escatológica o fragmentaria de las proposiciones religiosas, subrayando la peculiaridad de este tipo de lenguaje.

La problemática anglosajona sobre la existencia de Dios ha tenido eco en la filosofía analítica española, pero la discusión al respecto se ha dado más en el marco de la metafísica y de la teología natural (Gómez Caffarena, 1992b; 1993a). Una perspectiva analítica tradicional es la de Plantinga, que defiende una epistemología reformada, que llevaría a confiar en la existencia de Dios, sin demostración concluyente. La creencia en Dios sería racional y universal, sería una creencia básica, sin necesidad de evidencias ni pruebas apologéticas. Es una versión renovada del *sensus divinitatis* del hombre, que se justifica por un funcionamiento adecuado de la mente, que hace fiable la creencia. En España esta postura ha tenido poca repercusión, aunque algunos se han identificado con ella como estrategia viable ante el fracaso de las pruebas de la existencia de Dios (Conesa, 1994; 1996; 1998). Otros autores, como Swinburne, destacan el carácter probable de la existencia de Dios a la luz de las pruebas no conclusivas. Hick defiende también una fe racional sin pruebas. La fe sería una hipótesis con argumentos acumulativos que la hacen viable. Estas posturas contrastan con otras más críticas, como la de Hanson y Mackie. Todas ellas han sido recogidas por la filosofía española, pero sin aportaciones nuevas (Romerales, 1991; 1992; 1994).

Javier Muguerza ocupa un puesto singular por su interés por la religión, desbordando la adscripción a una corriente determinada. Dialoga con la filosofía analítica, la ética kantiana y la razón dialogal,

la utopía y la Escuela de Fráncfort, la ciencia y la razón instrumental (Muguerza, 1973; 1977). Rechaza la teología natural y desarrolla la filosofía de la religión como «lógica del lenguaje religioso», en la que el concepto de Dios y su existencia juegan un papel central. Diferencia el criterio de verificación del de significado y contrapone la visión religiosa del mundo a otra no teísta, ya que una teoría solo puede ser refutada por otra alternativa. La cosmovisión influye en la interpretación que hacemos de los hechos y no hay una hermenéutica neutral. Las proposiciones religiosas están enraizadas en una forma de vida práctica. Por eso, no puede confundirse la significación con la verdad del lenguaje religioso. En lo que concierne a la existencia de Dios, no hay imposibilidad lógica de remontarse al infinito en una serie de causas, por eso no hay saber sobre una primera causa. Descarta al Dios causa del universo o garante de la teleología, sin que se identifique con la postura atea de indiferencia. Admite la posibilidad del anhelo de Dios, como Horkheimer, porque la creencia tiene un elemento fiducial, de confianza, basada en actitudes y convicciones, que diferencian la postura del creyente y del increyente (Muguerza, 2000, 11-12).

La expresión «Dios existe» es lógicamente necesaria (lógica modal) pero no equivale a afirmar que Dios existe. El lenguaje religioso expresa preguntas límites que no podemos no hacernos, salvo para un agnosticismo radical, y se basan en una forma de vida creyente que choca con la indiferencia del ateo. A lo más, se podrían admitir como una interpretación posible, motivada y justificada pragmáticamente. Valora la imposibilidad de la justificación racional de Dios ante el mal existente en el mundo, viendo en la renuncia a la omnipotencia divina el único recurso posible de la teodicea (Muguerza, 2008). Las fronteras entre el cristiano dubitativo y el increyente nostálgico de Dios tienen en la teodicea un suelo común (Muguerza, 2000, 36-37).

La complejidad de la postura de Muguerza, no exenta de originalidad y amplitud de miras, refleja bien el carácter ecléctico de buena parte de la filosofía de la religión española. Representa al ateísmo y agnosticismo humanista, que dialoga con la religión y se interesa por las aportaciones de sentido que pueden ofrecer las religiones, así como el diálogo entre la creencia y la increencia religiosa. La confluencia de tradiciones que irrumpieron en España, desde la apertura cultural de los sesenta, favoreció una actitud abierta, más allá de los dogmatismos positivistas de la primera época.

3.4. *La tradición marxista y la filosofía de la religión*

En este marco hay que situar otra gran corriente, que ha dejado sus huellas en el tratamiento de la religión, la tradición marxista, sobre todo en su versión francfortiana. Se pasó de la inicial discusión sobre la compatibilidad de la creencia cristiana y la militancia en partidos marxistas, a estudiar las posibles aportaciones de la religión a las corrientes filosóficas. El diálogo entre ambas corrientes, con innegable repercusión cultural y política, ha marcado a la filosofía española. La recepción de la crítica ilustrada marcó las décadas de los setenta y ochenta, posibilitando difundir corrientes de pensamiento que habían tenido dificultades. Se dejó de vivir de los libros publicados en Argentina, México o Colombia, para iniciar un diálogo propio con los grandes autores de la Ilustración, sobre todo los vinculados al marxismo. El influjo de Nietzsche fue más tardío, porque la problemática sociopolítica acaparaba la atención desde el tardo franquismo. La apropiación de los grandes maestros de la Ilustración favoreció la creatividad posterior y, a partir de los ochenta, el interés se centró en la Escuela de Fráncfort. Sin duda ha sido una escuela privilegiada, tanto desde la perspectiva del marxismo como de la crítica a la religión. El desencanto global con el marxismo, muy arraigado en la sociedad española, facilitó la transición hacia las correcciones que planteaba la Teoría crítica, que han contribuido decisivamente a la renovación filosófica en España.

Destaca el influjo de Walter Benjamin, sobre todo de sus tesis sobre la historia, para reivindicar el análisis del progreso desde la perspectiva de los vencidos. Reyes Mate ha asumido esta perspectiva, que rechaza reducir la religión a un asunto privado (Mate, 1994; 2003; 2006). Benjamin parte de la dimensión política de la razón anamnética, componente esencial de la tradición judeocristiana (Valladolid, 2003). La memoria de los vencidos impugna la teodicea racional de la historia, valorando la intencionalidad de las narraciones religiosas, motivadoras de una praxis solidaria.

El influjo tardío de Benjamin es parejo al de M. Horkheimer, que, a partir de la década de los ochenta, comenzó a jugar un papel relevante en la discusión sobre el significado y aportaciones culturales de la religión (Sánchez, 1992; 1994a; 1994b; 2000; Estrada, 1991; 2004). Juntamente, con él, ha crecido el influjo de Adorno cada vez más influyente (Zamora, 1994; 2004). El punto de partida fue el papel de la religión en la teoría de la sociedad de ambos autores. Luego cobró importancia el significado del ansia de Dios, su alteridad y su función en las sociedades avanzadas industriales. La teología negati-

va adquirió un nuevo sentido filosófico en la forma de dialéctica negativa. La primera generación de la Escuela de Fráncfort, como también E. Bloch, ha inspirado a filósofos españoles que se preguntaban por la pervivencia de la religión en la modernidad tardía. El rechazo del cristianismo tradicional no implica la desaparición de la religión, a pesar de la secularización social. Más allá del nihilismo como horizonte y de la crisis de la metafísica, se mantiene el postulado kantiano de un Dios indemostrable y dador de sentido, que constituye un elemento fundamental del humanismo occidental y una fuente cultural de la autonomía del individuo. De Adorno interesa su perspectiva de la redención, sus aportaciones motivacionales a la crisis de fundamentación de la ética, y la revalorización de la dimensión utópica de la religión (Zamora, 1997). Busca otra forma de hacer filosofía, después de la tragedia de Auschwitz, más allá de la metafísica y de los sistemas de totalidad. José A. Zamora ha mostrado la fecundidad de su pensamiento para la situación actual y la importancia que tiene la religión como motivación para la ética, al mismo tiempo que critica la teología como ideología identitaria que olvida el carácter escatológico de las afirmaciones judeocristianas. Adorno tiene afinidades con el pensamiento de Bloch, pero desde una concepción más pesimista de la sociedad y una filosofía crítica con la Ilustración. La religión hay que encuadrarla en la doble dinámica de prohibir la representación de lo trascendente, que relativiza todas las religiones, y el mantenimiento de la perspectiva de un mundo irredento, vinculado a la expectativa mesiánica del judeocristianismo.

También J. Habermas ha influido en la tradición filosófica española, pero la discusión entre la filosofía del discurso y la de la liberación ha tenido mucho eco en América Latina y menos en España. La obtención del premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales de 2003 ha refrendado la actualidad de Habermas, probablemente uno de los filósofos que más relevancia tienen hoy. Es un referente para muchos críticos de la religión, que, como él, tienen poca sensibilidad para la religión pero han apreciado crecientemente sus funciones y aportaciones en una sociedad secularizada. Muchos tópicos habermasianos han sido determinantes en los debates españoles: el significado de la secularización y de la laicidad; la apropiación de los contenidos humanistas de las religiones en las democracias; la moral religiosa y la posibilidad de una ética laica; el paso de los postulados tradicionales sobre la existencia de Dios a la justificación argumentativa de las creencias; y el significado de las motivaciones, junto a las creencias, etc. La actual problemática política española sobre la instauración de un Estado laico ha incrementado su importancia como filó-

sofo de la religión y de la democracia, influyendo de forma decisiva en los debates sobre la secularización (Casanova, 2000; 2012; Mardones, 1998; Zamora, 1995, 1999; Estrada, 1994b, 177-206; 2004).

3.5. *Otras formas de la crítica ilustrada a la religión*

Junto a estas corrientes ilustradas hay que poner el influjo tardío del pensamiento vitalista, neonietzscheano, determinante en los últimos treinta años. Entre los autores destaca Fernando Savater, uno de los autores que han tenido mayor relevancia internacional. La religión es un referente constante pero no central de su pensamiento:

> Me siento un poco incapaz de hablar sobre temas religiosos [...] ser anticlerical es una de las formas de cordura que uno puede tener hoy; pero, en cambio, no veo ninguna ventaja en ser antirreligioso en ningún sentido [...] entiendo que es absurdo adoptar una actitud de provocador y develador de mitologías [...] no veo ninguna utilidad en querer luchar contra la religión (Savater, 1996, 52).

Savater participa de la idea de que «ser ateo o no serlo, ser teísta o no serlo, y dar, en consecuencia, argumentos en contra o en favor de un ser que sea principio y fin de las cosas del mundo y las normas de los hombres, es algo marginal en nuestra vida social, ajeno al espíritu de la época». Lo normal es que una persona instruida, sea o no creyente, se «despreocupe de tales cuestiones» y oriente su vida prescindiendo de su religiosidad. Porque «la religión cristiana es incompatible, epistemológicamente hablando, con la ciencia moderna», a pesar de su relevancia sociopolítica práctica. Parte de un trasfondo filosófico spinoziano, schopenhaueriano y nietzscheano, al mismo tiempo, que acerca la religión a la estética (Savater, 1995, 8-10). El origen de la «ilusión de creer» se debe a la búsqueda de fundamentos extrínsecos al orden social y a la mortalidad y soledad del hombre. Las religiones aprovechan las apetencias metafísicas y actúan como prótesis sociales de inmortalidad (Savater, 2007, 175).

Respecto a Dios confiesa su adhesión a los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume, a las teorías feuerbachnianas de la proyección y a Voltaire. Valora negativamente el paso del politeísmo tolerante al razonamiento abstracto del monoteísmo y considera la piedad como lo que permite escapar al curso fatalista del devenir, para creer y esperar lo que no vemos, y dar sentido a la lucha cotidiana (Savater, 1982, 21-22). La filosofía asume el azar, parte de la creatividad humana y reivindica la razón, mientras que la religión devalúa el mundo y los sentidos, aferrándose a la trascendencia como sentido y finalidad úl-

timos. El precio que hay que pagar es la superstición, la obediencia intelectual y la sumisión al enigma. Su trasfondo nietzscheano es claro, rehuyendo las preguntas de sentido, que son innecesarias e inútiles (ya que el todo no puede tener sentido global, más allá de la intencionalidad del que pregunta). Mientras que la religión «promete salvar el alma y resucitar el cuerpo», la filosofía intenta «pensar los contenidos de la vida y sus límites» (Savater, 1990, 95; 1999, 272-279). La libertad y la búsqueda de la felicidad son los pivotes de su concepción ética y de su crítica a la moral religiosa, que sería dogmática, culpabilizadora, revelada y enunciativa (Savater, 2002, 105, 227). Por eso, impugna la vinculación entre ética y Dios, «porque todas las razones de la ética son razones humanas», vinculadas a la autonomía, a las necesidades de la convivencia, a nuestras carencias y a la necesidad de vivir alegres (Savater, 1996, 58). En Savater hay una tensión entre el ansia de afirmación de la vida y la conciencia de finitud, desde una postura opuesta a Unamuno. La superstición teísta es la de un dios personal, «frente a lo que soy religiosa y estrictamente ateo» (Savater, 1990, 199-200). El hombre tiene que asumir el conflicto, sin caer en la tentación de las religiones. Desde la libertad se abre a la ética, no a la religión, desde una inmanencia abierta, guiada por el deseo de vivir conscientemente.

Otra perspectiva diferente es la de Eugenio Trías, que ha elaborado un pensamiento sistemático propio, original y abierto a lo religioso, desde un eclecticismo que oscila entre el agnosticismo, el ateísmo, la gnosis y una religiosidad difusa y sincrética, con materiales dispersos de Schelling y Joaquín de Fiore, entre otros. La religión aporta elementos a la racionalidad y al sentido de la vida, de los que no puede prescindir la razón filosófica, contra «los maestros de la sospecha». Hay que «pensar la religión» desde la perspectiva ontológica general y parte de la crisis de la razón y del nihilismo como horizonte, evolucionando desde la estética y la crítica de la cultura a planteamientos ontológicos y metafísicos. La etapa última de su pensamiento, desde los ochenta, es la más cercana a religión. Según confesión propia: «Soy, en cierto modo, platónico y nietzscheano, una combinación quizás insólita y poco común, pero en absoluto imposible» (Trías, 2000b, 57).

Rechaza las metafísicas «fuertes» desde Aristóteles a Hegel, pero asume la platónica, la del segundo Wittgenstein y la heideggeriana. La teología es afín a la metafísica y a su sistema, y también analítica. Él se inclina por formas de pensamiento abiertas a lo mítico, simbólico, estético y mágico. Asume la perspectiva clásica, de la razón en diálogo con las tradiciones religiosas. Schelling fue el gran crítico de

una razón que se autofunda y absorbe los contenidos míticos, culminando a Descartes:

> El tema religioso ha constituido el gran tema olvidado y censurado por toda la tradición moderna y postmoderna; en general por la tradición *ilustrada*. [Consecuentemente,] hoy se impone reconsiderar la naturaleza y condición de la religión. Es preciso *pensar* la religión, [...] *salvar* el fenómeno que constituye la religión: la natural, o connatural, la orientación del hombre hacia lo sagrado; su religación congénita y estructural. Es preciso *salvar* ese fenómeno por rigor filosófico y fenomenológico (Trías, 1997, 37-38).

Trías se desmarca del intento de Heidegger de volver a los presocráticos, porque reivindica la vuelta a la mitología y las religiones. La modernidad se caracteriza por ocultar lo sagrado y sacralizar la razón, desconociendo la especificidad de lo religioso. Los maestros de la sospecha mantienen el carácter irracional de la religión pero buscan las causas racionales que la originan (Trías, 1997, 18). *La edad del espíritu* muestra que la razón parte siempre de un sustrato mítico, simbólico y religioso, que ha sido ignorado. De ahí su propuesta, volver a las raíces sagradas de la cultura, recuperar la mediación simbólica y articularla con la razón, como terapia del pensamiento occidental. Busca una alternativa al entramado científico-técnico (Trías, 1997, 67-68). Esta «edad del espíritu» haría posible un nuevo renacer cultural, filosófico y religioso. Implica pensar el límite e ir más allá de él y del ser que aparece, recuperando el carácter fronterizo del hombre. A la filosofía del límite le corresponde una nueva razón dialogal, que se expande en el ámbito de la estética, de la ética, de lo cívico-político y de la filosofía de la religión. Trías niega el panracionalismo desde una «propuesta sobre la razón [que] permite una reflexión sobre la condición humana y nos permite esclarecer *eso que somos*», y responder a la gran pregunta filosófica, ¿qué es el hombre? (Trías, 2000b, 12).

Desarrolla una ontología, una epistemología y una teoría del sujeto como ser del límite». El *encaje simbólico* entre lo sagrado y el testigo: tal es el 'sujeto' del ser del límite» (Trías, 1997, 156). Desde el ser se abre a tres ámbitos: el mundano de lo existente, el hermético de lo sagrado y el fronterizo que los vincula y diferencia. El símbolo es la mediación clave que permite mostrar lo que aparece, aludir a lo sustraído y misterioso, y establecer una demarcación fronteriza. Solo es posible una «juntura simbólica» entre lo que puede decirse y mostrarse, y lo que permanece oculto, que permite decir lo indecible (Trías, 1991, 221-223). La aparición de lo sagrado, referido a

la idea de Dios, se basa en que no puede nunca aparecer del todo, se muestra en la ausencia, o se cierra en sí como secreto (*ibid.*, 499-501). Está cercano a la teología negativa y no muy lejano a la referencia derridiana, con el que ha discutido sobre la presencia-ausencia de lo sagrado. Pero no aclara su hermenéutica de lo sagrado, ni la síntesis entre la experiencia oriental y la occidental, entre la hierofanía cósmica y la personalista. Mantiene la tensión entre «el carácter impersonal del sustrato de ser o de absoluto, que es uno y único (tanto en Grecia como en la India)» y el carácter personal de sus teofanías, que es múltiple y politeísta, y también único o monoteísta. «Puede, pues, afirmarse que Dios es el ser en forma personal, como yo relativo a un tú [...]. Y que el ser es el sustrato impersonal de lo divino» (Trías, 1997, 170-171).

Oscila siempre entre el carácter neutro y apofántico del ser del límite y su dimensión personalista. Este afán de totalidad tiene el reverso de la falta de concreción de su concepción, que se mueve entre la especulación y la gnosis de lo sagrado-divino. La «edad y religión del espíritu» es difusa, ya que no se circunscribe a una religión dada ni tiene rasgos que la determinen. Trías defiende una hermenéutica de las religiones que integre la pluralidad en un marco común. Los distintos caminos expresarían perspectivas parciales del absoluto al que todas las religiones tienden. De esta forma relativiza las religiones concretas y sus pretensiones de verdad. Presupone una unidad noumenal del absoluto buscado, más allá del pluralismo fenomenológico. Su sincretismo, que salva todas las tradiciones, se paga con la minusvaloración de todas, sin explicar por qué todas las religiones apuntan a una misma concepción de lo absoluto. Su especulación recuerda el saber absoluto de Hegel, que evalúa e integra todas las religiones. La realidad noumenal de la «religión del espíritu» contrasta con la verdad relativa de todas las escuelas de lo sagrado, postulando una gnosis de lo divino y el agnosticismo respecto de las religiones concretas. El presupuesto de la validez y convergencia de todas las religiones nunca se fundamenta, como tampoco que haya una totalidad que las abarque, sin identificarse con ninguna de ellas. Trías no es solo un pensador de la frontera, sino que pretende haberla superado con su sistema integrador de todas las religiones.

3.6. *El agnosticismo*

Un espacio hermenéutico distinto al de la gnosis es el agnosticismo, diferente del ateísmo militante que combate la idea de Dios y las religiones. El concepto surgió en las discusiones de la Sociedad Meta-

física a partir de T. H. Huxley, en 1869, y tiene que ver con el «cierre categorial» del conocimiento científico y la crítica a la metafísica. Como Dios no es parte de este mundo, en la línea de Kant y Wittgenstein, la afirmación de Dios no es plausible. Hay que añadir la finitud de la razón, el carácter interpretativo del conocimiento y la crisis de los sistemas metafísicos. Estos elementos favorecieron el agnosticismo religioso, ayudado por la secularización y laicización, y la creencia selectiva libre, sin vinculaciones institucionales. La involución de las iglesias cristianas también ayudó a la crisis de la religión en Europa. El agnosticismo, en sus variantes, está hoy más difundido en la sociedad que el ateísmo, que es una forma de pensamiento fuerte propio de la modernidad, más que de la posmodernidad. Hay pocos exponentes que hayan sistematizado esta corriente de pensamiento en España, a pesar de su fuerte presencia cultural. En realidad, el agnosticismo ha preocupado más a la teología que a la filosofía española.

E. Tierno Galván alude a que «la noción de ateo tiende a desaparecer» y «la misma actitud va resultando innecesaria, según se diluye la idea de trascendencia, pierde importancia la de ateo» (Tierno, 1975, 65-66). Su agnosticismo asume la finitud y la fragmentariedad de la existencia y «permite integrarse al agnóstico en la finitud *con toda perfección*». Su filosofía es la de aceptación del mundo y la vida, con un talante práctico y humanista, despreocupándose, por el contrario, de las preguntas sobre Dios: «Ser agnóstico es no echar de menos a Dios». La proposición «ser agnóstico» equivale a la de «yo vivo perfectamente en la finitud y no necesito más» (*ibid.*, 15-16). Fue un posmoderno *avant la lettre*, instalado en la finitud desde la renuncia a los credos religiosos y a los deseos de trascendencia. Mantuvo siempre una aceptación satisfecha del mundo, matizada por la finitud del conocimiento. «El agnóstico es sobre todo una inteligencia problemática que no acaba de entender la posibilidad de la trascendencia del mundo» (*ibid.*, 4, 7). No se plantea cuestiones cuya verificación no es posible y la ausencia de trascendencia le da serenidad. Por eso valora las corrientes orientales como religiones de finitud y afirma que el agnóstico puede vivir lo inefable, en cuanto vivencia de lo finito, en el arte o como experiencia erótica. Lo finito concierne a todo lo humano, material o no, sin escapes a la trascendencia religiosa. Tierno está cercano a Bloch, abierto a la trascendencia intramundana, utópica y humanista del progreso. «El supuesto último de la concepción de Marx parece que está en restituir a los hombres el sentido específico del mundo; es decir, instalarlos perfectamente en lo finito» (Tierno, 1975, 56; 76-77). La insatisfacción con el mundo

le llevó a la militancia socialista desde un marxismo abierto y en diálogo con los humanismos. De ahí su popularidad y su intento de hacerse comprender por los cristianos, rechazando que fuera ateo: «El fundamento que para los cristianos es un Dios trascendente, para los agnósticos es un fundamento que está dado en la vida, en la vida en términos muy generales, incluso en la vida cósmica y en la vida teológica» (Tierno, 2007, 3, 5).

No todos participan de esta satisfactoria instalación en la finitud, ya que hay personas con un claro interés por la religión, que rechazan la existencia de Dios pero captan su capacidad de atracción. Para Javier Muguerza no es el conocimiento el eje central que distingue la creencia de la increencia, que profesa. Subraya el aspecto de confianza subyacente a la creencia, así como los contenidos humanistas, valorativos y prácticos que comparten creyentes y no, más allá de sus diferencias. Muguerza es un ejemplo de un intelectual no creyente, interesado por la religión, que rechaza el teísmo tras la muerte cultural de Dios:

> A diferencia ahora de los agnósticos, y no digamos de los ateos, ni tan siquiera está excluido que se abra a los increyentes la posibilidad de experimentar, ya que no la fe de los creyentes, al menos sí la nostalgia del Dios desaparecido tras su muerte y hasta acaso el anhelo de su, por lo demás harto improbable, recuperación (Muguerza, 2000, 11-12).

La religiosidad dubitativa, desatendida por Tierno Galván, responde a la ambigüedad plurisemántica del concepto de «agnosticismo», vinculado al deísmo, el ateísmo práctico y el indiferentismo religioso. Hay que diferenciar entre no pronunciarse sobre la existencia de Dios y la carencia de nostalgia o deseo de Dios.

Esta postura es compartida por un amplio sector de pensadores, entre los que destaca Antonio García Santesmases, interesado por los contenidos y aportaciones de la religión, y en concreto del cristianismo, a pesar de su clara postura agnóstica (1993; 2007). El agnosticismo está abierto a distintas interpretaciones. «Lo finito» como lo único que hay, lleva tanto al humanismo, que lucha por un ideal utópico, como a la indiferencia conformista, porque todo «ideal» tiene parte de «ilusión». La instalación en la finitud puede ser una cómoda integración en la sociedad. Por eso hay que hablar de ateísmo y agnosticismo humanistas, diferenciándolos de otras formas de conformismo social. La adaptación pragmática a la realidad puede también originarse por el desaliento ante las promesas incumplidas de las religiones y el rechazo de sus formas de vida que no se ajustan a lo que

proponen. El eslogan de «Probablemente Dios no existe, deja de preocuparte y disfruta de la vida», no es solo reacción contra la religión moralizante, sino, también, un agnosticismo y ateísmo despreocupado de los problemas éticos y políticos. Aunque Dios no exista hay mucho que cambiar en el mundo. El politeísmo axiológico y la crisis de orientación alimentan el agnosticismo y son caldo de cultivo para un escepticismo antihumanista, que puede ser «opio para el pueblo» en una sociedad de consumo. No se puede equiparar, sin más, religión y conformismo social, y es posible un compromiso religioso en que se aceptan dudas y preguntas, en lugar de la intransigencia dogmática. Las fronteras entre el agnosticismo y el ateísmo humanista son difíciles de establecer y confluyen muchas veces. El desencanto ante el fracaso de las pruebas sobre la existencia de Dios lleva a abstenerse de lo que no es demostrable, rechazando el valor en sí mismas de preguntas últimas, para las que solo puede haber respuestas penúltimas e indemostrables.

Quedan muchos autores que se han interesado por el hecho religioso y otras corrientes por analizar, como J. Marina, I. Sotelo, V. Camps y A. Valcárcel, J. A. Pérez Tapias, E. Miret Magdalena y C. Amorós, G. Amengual, A. Cortina, E. Forment, F. Diez de Velasco, M. Corbí y X. Pikaza o J. J. Tamayo, entre otros, que se podrían añadir a los citados. No son filósofos de la religión en sentido estricto, ni esta es el objeto central de sus aportaciones, pero han hecho contribuciones a la discusión que han tenido relevancia. También habría que resaltar las aportaciones teológicas y filosóficas portuguesas, y las latinoamericanas, especialmente las corrientes liberacionistas, que han tenido mucho influjo en el ámbito español de los últimos cincuenta años. El tema de la religión ocupa hoy un lugar en la discusión filosófica, en sus aspectos teóricos, prácticos y sociopolíticos. La crisis de las religiones en el ámbito europeo y la posterior y ambigua «vuelta de lo religioso» influyen en la reflexión filosófica sobre ella, que nunca ha estado ausente. En España se vive la paradoja de un creciente distanciamiento del hecho religioso por parte de la intelectualidad de izquierdas, al mismo tiempo que proliferan los estudios sobre la religión, su significado y las problemáticas que le están vinculadas, como la ética, el problema del mal y el sentido de la vida. En esto cada vez hay menos diferencias con el resto de Europa, el continente más secularizado y laicista, al mismo tiempo que permanentemente preocupado por el significado de la religión y el papel de esta en el ámbito público de la sociedad civil.

BIBLIOGRAFÍA

Amengual, G. (1996), *Presencia elusiva*, PPC, Madrid.
Amengual, G. (2012), «'Filosofía de la religión' y experiencia religiosa», en M. Paredes (ed.), *Metafísica y experiencia. Homenaje a Mariano Álvarez*, Sígueme, Salamanca, 61-106.
Aranguren, J. L. L.: *v.* López Aranguren, J. L.
Bueno, G. (1966), *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo.
Bueno, G. (1989), *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Mondadori, Madrid.
Bueno, G. (1996), *El animal divino*, Pentalfa, Oviedo.
Cabada Castro, M. (1972), «Del 'indeterminado' griego al 'verdadero infinito' hegeliano»: *Pensamiento*, 28, 321-345.
Cabada Castro, M. (1999), *El Dios que da que pensar*, BAC, Madrid.
Cabada Castro, M. (2009), *El animal infinito*, San Esteban, Salamanca.
Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid.
Casanova, J. (2012), *Genealogías de la secularización*, Anthropos, Barcelona.
Cerezo, P. (1993), «El pensamiento filosófico. De la generación trágica a la generación clásica», en R. Menéndez Pidal, *Historia de España*, XXIX. *La edad de plata de la cultura española*, Espasa-Calpe, Madrid, 131-316.
Cerezo, P. (1996a), *Las máscaras de lo trágico*, Trotta, Madrid.
Cerezo, P. (1996b), «El hombre, animal de realidades», en A. Álvarez Gómez y R. Martínez (eds.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 53-71.
Cerezo, P. (2002), «Religión y laicismo en la España contemporánea», en P. Aubert (ed.), *Religión y sociedad en España. Siglos XIX y XX*, Casa de Velázquez, Madrid, 121-154.
Cerezo, P. (2010), «La secularización, una cuestión disputada»: *Anales de la Real Academia de Ciencias morales y políticas*, 62, 363-397.
Conesa, F. (1994), *Creer y conocer*, Eunsa, Pamplona.
Conesa, F. (1996), *Dios y el mal*, Eunsa, Pamplona.
Conesa, F. (1998), «La epistemología reformada»: *Revista de Filosofía*, 11, 41-76.
Díaz Salazar, R. (1998), *La izquierda y el cristianismo*, Taurus, Madrid.
Díaz Salazar, R. (2007), *Democracia laica y religión pública*, Taurus, Madrid.
Díaz Salazar, R. (2008), *España laica*, Espasa-Calpe, Madrid.
Duch, Ll. (1998), *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona.
Duch, Ll. (2001), *Antropología de la religión*, Herder, Barcelona.
Domingo Moratalla, A. (2005), *Ciudadanía, religión y educación moral*, PPC, Madrid.
Domingo Moratalla, A. (2010), «La edad hermenéutica de la moral»: *Pensamiento*, 66, 909-937.
Egido, J. (1999), *Fe e ilustración. El proyecto filosófico de José Gómez Caffarena*, Universidad de Comillas, Madrid.
Estrada, J. A. (1991), *La teoría crítica de M. Horkheimer*, Universidad de Granada, Granada.
Estrada, J. A. (1994a), *Dios en las tradiciones filosóficas* I, Trotta, Madrid.
Estrada, J. A. (1994b), «Tradiciones religiosas y ética discursiva», en D. Blanco (ed.), *Discurso y realidad*, Trotta, Madrid, 207-227.
Estrada, J. A. (1995), *Dios en las tradiciones filosóficas* II, Trotta, Madrid.

Estrada, J. A. ([2]2003), *La imposible teodicea*, Trotta, Madrid.
Estrada, J. A. (2004), *Por una ética sin teología*, Trotta, Madrid.
Estrada, J. A. (2005), *La pregunta por Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
Estrada, J. A. (2010), «Crítica a la ontoteología y criptología de Heidegger», en P. Peñalver y J. L. Villacañas (eds.), *Razón de Occidente*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Estrada, J. A. (2015), *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios?*, Trotta, Madrid.
Fierro, A. (1973), *El crepúsculo y la perseverancia*, Sígueme, Salamanca.
Fierro, A. (1979), *Sobre la religión*, Taurus, Madrid.
Fierro, A. (1992), «Comprensión y explicación del hecho religioso», en J. Gómez Caffarena (ed.), *Cuestiones epistemológicas*, Anthropos, Barcelona, 59-84.
Fraijó, M. (1994, [4]2010), «Filosofía de la religión»: una azarosa búsqueda de identidad», en *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 13-43.
Fraijó, M. (2000), *A vueltas con la religión*, EVD, Estella.
Fraijó, M. (2004, [2]2006), *Dios, el mal y otros ensayos*, Trotta, Madrid.
Fraijó, M. (2013), «Dios, ¿problema o misterio?», en D. Bermejo (ed.), *¿Dios a la vista?*, Dykinson, Madrid, 149-172.
Fraijó, M. (2016), *Avatares de la creencia en Dios*, Trotta, Madrid.
García-Baró, M. (2006), *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca.
García-Baró, M. (2007), *La compasión y la catástrofe*, Sígueme, Salamanca.
García-Baró, M. (2008), *Pensar la compasión*, Universidad de Comillas, Madrid.
García Santesmases, A. (1993), *Reflexiones sobre el agnosticismo*, Cuadernos Fe y Secularidad, Madrid.
García Santesmases (2007), *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, Biblioteca Nueva, Madrid.
García Santesmases (2013), «Intelectuales y cuestión religiosa en la España actual», en D. Bermejo (ed.), *¿Dios a la vista?*, Dykinson, Madrid, 467-482.
Gómez Caffarena, J. (1970), *Metafísica trascendental*, Revista de Occidente, Madrid.
Gómez Caffarena, J. (1989), «La coherencia de la filosofía moral kantiana», en J. Muguerza (ed.), *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 43-63.
Gómez Caffarena, J. (1992a), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión* I, Anthropos, Barcelona.
Gómez Caffarena, J. (1992b), «Sobre la significatividad de Dios en teología filosófica», en *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión* II, Antropos, Barcelona, 107-134.
Gómez Caffarena, J. (1993a), «'Filosofía de la religión' y sus tipos», en Íd. (ed.), *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión* III, Anthropos, Barcelona, 119-140.
Gómez Caffarena, J. (ed.) (1993b), *Religión* (EIAF, 3), Trotta/CSIC, Madrid.
Gómez Caffarena, J. (2007), *El enigma y el misterio*, Trotta, Madrid.
González, A. (1993), *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Fundación X. Zubiri, Madrid.
González, A. (1998), «Aproximación a la filosofía de la religión de X. Zubiri»: *Realitas*, 63, 293-306.
López Aranguren, J. L. (1994), *Obras completas*, 6 vols., Trotta, Madrid.
Mardones, J. M.ª (1994), *Las nuevas formas de la religión*, EVD, Estella.
Mardones, J. M.ª (1998), *El discurso religioso de la modernidad*, Anthropos, Barcelona.

Mardones, J. M.ª (1999), *Síntomas de un retorno*, Sal Terrae, Santander.
Martín Velasco, J. (1994, [4]2010), «Fenomenología de la religión», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 67-88.
Martín Velasco, J. (1996), «Dios en el universo religioso», en *Interrogante Dios*, Sal Terrae. Santander.
Martín Velasco, J. (2006), *Introducción a la fenomenología de la religión* [1978], Trotta, Madrid.
Martín Velasco, J. (2007), *El hombre y la religión*, PPC, Madrid.
Mate, R. (1990), «La historia de los vencidos»: *Analogía*, 4, 33-58.
Mate, R. (1994), «La herencia pendiente de la razón anamnética»: *Isegoría*, 10, 117-32.
Mate, R. (1997), *Memoria de Occidente*, Anthropos, Barcelona.
Mate, R. (2006, [2]2009), *Medianoche en la historia*, Trotta, Madrid.
Mate, R. (2011), *Tratado de la injusticia*, Anthropos, Barcelona.
Mate, R. y J. M.ª Mardones (eds.) (2003), *La ética ante las víctimas*, Anthropos, Barcelona.
Moreno Pestaña, A. (2011), «Ortega y Gasset: religión y problema de España»: *Pensamiento*, 67, 459-486.
Muguerza, J. (1966), «El problema de Dios en la filosofía analítica»: *Revista de Filosofía*, 25, 291-366.
Muguerza, J. (1973), «Teología filosófica y lenguaje religioso», en *Convicción de fe y crítica racional*, Sígueme, Salamanca, 261-75.
Muguerza, J. (1977), *La razón sin esperanza*, CSIC/Plaza & Janes, Madrid.
Muguerza, J. (1995), «La profesión de fe del increyente», en M. Fraijó y J. Masia (eds.), *Cristianismo e ilustración*, Universidad de Comillas, Madrid, 185-214.
Muguerza, J. (2000), «Una visión del cristianismo desde la increencia», en J. Muguerza y J. A. Estrada, *Creencia e increencia. Un debate en la frontera*, Sal Terrae, Santander, 7-36.
Muguerza, J. (2008), «Ética sin teodicea», en *Occidente, razón y mal*, Fundación BBVA, Madrid, 61-94.
Ortega y Gasset, J. (2004-2010), *Obras completas*, Taurus, Madrid.
París, C. (1994, [4]2010), «Unamuno: la religión como soteriología existencial», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 427-456.
Quintanilla, M. A. (1976a), *Ideología y ciencia*, F. Torres, Valencia.
Quintanilla, M. A. (1976b), «La religión y la nueva filosofía de la ciencia», en *Filosofía de la ciencia y religión*, Sígueme, Salamanca.
Quintanilla, M. A. (1981a), *A favor de la razón*, Taurus, Madrid.
Quintanilla, M. A. (1981b), *Fundamentos de lógica y teoría de la Ciencia*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
Reviña Cuñado, A. (2003), «La cuestión religiosa en la Filosofía española actual», en *Antropología y fe cristiana*, Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela, 25-65.
Romerales E. (1991), «Filosofía analítica de la religión»: *Isegoria*, 3, 147-159.
Romerales, E. (1992), «Argumento teleológico y cálculo de probabilidades»: *Pensamiento*, 48, 129-154.
Romerales, E. (1994, [4]2010), «Philosophical Theology», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 558-600.
Romerales, E. (1995), *El problema del mal*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.

Sádaba, J. (1976), «Filosofía de la religión», en J. M. Quintanilla, *Diccionario de filosofía contemporánea*, Sígueme, Salamanca, 428-435.
Sádaba, J. (1977), *Lenguaje religioso y filosofía analítica*, Ariel, Barcelona.
Sádaba, J. (1989), *Lecciones de filosofía de la religión*, Mondadori, Madrid.
Sádaba, J. (1992), «Introducción», a L. Wittgenstein, *Observaciones a* La Rama Dorada *de Frazer*, Tecnos, Madrid, 9-26.
Sábada, J. (1994, [4]2010), «Filosofía y religión en Wittgenstein», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 513-534.
Sánchez, J. J. (1992), «Contra la lógica de la historia», en J. Gómez Caffarena (ed.), *Cuestiones epistemológicas*, Anthropos, Barcelona, 151-82.
Sánchez, J. J. (1994a, [4]2010), «La esperanza incumplida de las víctimas», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 617-646
Sánchez, J. J. (1994b, [9]2009), «Introducción», en M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 9-44.
Sánchez, J. J. (2000), «Introducción» a M. Horkheimer, *Anhelo de justicia*, Trotta, Madrid, 11-46.
Sánchez Nogales, J. L. (2003), *Filosofía y fenomenología de la religión*, Secretariado Trinitario, Salamanca.
Savater, F. (1982), *De los dioses y del mundo*, F. Torres, Valencia.
Savater, F. (1990), *Humanismo impenitente*, Anagrama, Barcelona.
Savater, F. (1995), *Diccionario filosófico*, Planeta, Barcelona.
Savater, F. (1996), «Dios en las filosofías», en *Interrogante Dios*, Cuadernos Fe y Secularidad, Madrid.
Savater, F. (2002), *El contenido de la felicidad*, Punto de Lectura, Madrid.
Savater, F. (2007), *Vida eterna*, Ariel, Barcelona.
Sobejano, G. (2004), *Nietzsche en España (1890-1970)*, Gredos, Madrid.
Tamayo, J. J. (1998), *La crisis de Dios hoy*, EVD, Estella.
Tierno Galván, E. (1975), *¿Qué es ser agnóstico?*, Tecnos, Madrid.
Tierno Galván, E. (2007), *Yo no soy ateo*, SEPHA, Madrid.
Torres Queiruga, A. (1992), *La constitución moderna de la razón religiosa*, EVD, Estella.
Torres Queiruga, A. (1993), «La filosofía de la religión», en J. Gómez Caffarena y J. M.ª Mardones, *Estudiar la religión*, Anthropos, Barcelona, 305-324.
Torres Queiruga, A. (2011), *Replantear el mal*, Trotta, Madrid.
Trías, E. (1991), *Lógica del límite*, Destino, Barcelona.
Trías, E. (1994), *La edad del espíritu*, Destino, Barcelona.
Trías, E. (1997), *Pensar la religión*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.
Trías, E. (2000a), *Por qué necesitamos la religión*, Plaza & Janes, Barcelona.
Trías, E. (2000b), *Ética y condición humana*, Península, Barcelona.
Unamuno, M. (1995-2009), *Obras completas*. 9 vols., Biblioteca Castro, Madrid.
Unamuno, M. y L. Zulueta (1968), *Cartas 1903-1933*, Gredos, Madrid.
Valladolid, T. (2003), *Democracia y pensamiento judío*, Universidad de Huelva, Huelva.
Zambrano, M. (1955), *El hombre y lo divino*, FCE, México.
Zamora, J. A. (1995), «Trascendencia desde dentro. Idea de reconciliación»: *Taula*, 23/24, 25-66.
Zamora, J. A. (1997), «Th. W. Adorno y la praxis necesaria»: *Enrahonar*, 28, 23-32.
Zamora, J. A. (1999), «Habermas y la religión persistente»: *Scripta Fulgentina*, 9, 285-312.

Zamora, J. A. (2004), *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid.
Zamora, J. A. (2008), «Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin», en G. Amengual (ed.), *Ruptura de la tradición*, Trotta, Madrid, 83-138.
Zamora, J. A. y R. Mate (2011), *Justicia y memoria*, Anthropos, Barcelona.
Zubiri, X. (1944), *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza/Fundación X. Zubiri, Madrid.
Zubiri, X. (1984), *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid.
Zubiri, X. (1986), *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid.
Zubiri, X. (1993), *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid.
Zubiri, X. (1992), «El problema del mal», en *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 201-320.
Zubiri, X. (1997), *El problema teologal del hombre. Cristianismo*, Alianza, Madrid.

LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN AMÉRICA LATINA

Juan Carlos Scannone

En una de las obras que caracterizan las nuevas búsquedas latinoamericanas en filosofía de la religión a comienzos del siglo XXI, dice el filósofo colombiano Vicente Durán: «La vastísima reflexión teológica y pastoral que ha enriquecido y fecundado las religiosidades latinoamericanas en los últimos años contrasta con la poca acogida que ha tenido la reflexión filosófica sobre el fenómeno religioso en América Latina» (AL). Ese juicio se refiere a los últimos treinta años del siglo XX; en cambio, en la primera década del actual hubo como un despertar de dicha disciplina en Iberoamérica, cuyas raíces, sin embargo, pueden rastrearse en el siglo anterior.

En este trabajo seguiré el orden histórico. Los inicios del siglo que estudiamos están marcados por los así llamados «fundadores» de la filosofía latinoamericana, quienes, aunque no se dedicaron específicamente a la filosofía de la religión, con todo, con su antipositivismo, le proporcionaron sólidas bases espiritualistas; de ellos tratará la primera parte (1). Luego, la segunda abordará la generación de los «forjadores» y algunos de sus continuadores —aun actuales—, distinguiendo los que elaboraron una *metafísica religiosa*, de otros que ya introducen el término y el tratamiento de una *filosofía diferenciada de la religión* (2). El tercer lugar estará dedicado a una importante aportación en lengua portuguesa, la de Henrique de Lima Vaz, en el cual se distinguen y convergen ambas líneas arriba mencionadas (3). El paso siguiente se centrará en aportes —que hoy continúan— de la filosofía latinoamericana de la liberación (4)[1]. Por último se estudia-

1. En la redacción de esas cuatro primeras partes tendré en cuenta mi artículo: «La filosofía de la religión» (Scannone, 2009a).

rán otras contribuciones actuales, dándoles un lugar destacado tanto a la filosofía analítica (5) como a la fenomenología (6).

1. REFLEXIÓN FILOSÓFICA SOBRE DIOS Y/O LA RELIGIÓN EN LOS «FUNDADORES»

Entre los así llamados, se destaca en México el más importante *precursor* de la filosofía de la religión en AL: José Vasconcelos (1882-1959). Lo llamo así porque, habiendo sido «el único que entonces intentó un sistema filosófico completo» (Beorlegui, 2004, 424) en varias de sus obras, luego sintetizado en su *Todología* (1952), tuvo necesariamente en cuenta nuestra problemática. En ese libro aborda la temática religiosa a partir de su «monismo estético»: el hombre se eleva hacia lo divino gracias a su «*a priori* estético» (una especie de intuición transconceptual), que le posibilita captar la armonía total del universo, reintegrar lo disperso en lo absoluto, crear unidad y alcanzar su culminación en el sentimiento religioso por el encuentro con el Dios vivo y personal. La moral se da entonces por simpatía con la unidad del universo y consiste en la colaboración creadora con la obra de Dios, construyendo unidad y belleza. Según Domínguez Miranda (1997, 654) Vasconcelos aúna en su vida y pensamiento «elementos esenciales del alma latinoamericana, a saber, la intuición, el apego a lo concreto, la interpretación creativa y la visión poético-religiosa de la existencia»; de ahí que la filosofía de la religión implicada en su sistema tenga bases no solo estéticas, sino también místicas, característica que se repetirá más tarde frecuentemente.

También se puede constatar una relevante inquietud filosófico-religiosa en otros de los «patriarcas» de la filosofía iberoamericana: Raimundo de Farías Brito (Brasil, 1862-1917) roza el panteísmo; José Enrique Rodó (Uruguay, 1871-1917) y su «arielismo» iberoamericanista se abrevan en el humanismo cristiano; Carlos Vaz Ferreira (Uruguay, 1872-1959) defiende la enseñanza de la «aspiración religiosa» dentro de la filosofía, sin una respuesta confesional determinada; Alberto Rougès (Argentina, 1880-1945) —en diálogo crítico con san Agustín y Bergson— medita sobre el ser y la eternidad; Antonio Caso (México, 1883-1946) es un personalista cristiano heterodoxo, que como reza el título de uno de sus libros comprende «la existencia como economía, como desinterés y como caridad» (Caso, 1987 [1916]); Víctor A. Belaúnde (Perú, 1883-1928) se dirige «hacia la fe desde la filosofía», encontrando la perenne en el augustinismo; Coriolano Alberini (Argentina, 1886-1960), sin adherirse a un credo es-

pecífico, reconoce abiertamente el impulso vital humano hacia lo incondicionado, etcétera.

2. LOS «FORJADORES» EN LOS AÑOS TREINTA: METAFÍSICA RELIGIOSA Y EXPLÍCITA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Se los llama así porque *forjaron* la normalización filosófica» (Francisco Romero) en los estudios universitarios de AL. Con respecto a nuestra problemática se pueden distinguir, sobre todo en Argentina, representantes de una *metafísica religiosa* (2.1) y quienes ya comienzan a tratar específicamente de filosofía de la religión (2.2). Redondearé esta segunda sección de mi trabajo tratando a sucesores *actuales* de esas líneas de pensamiento.

2.1. *Filosofía de la religión no onto-teo-lógica a partir de la metafísica del ser*

Entre los representantes de una *metafísica religiosa* se destaca el argentino Miguel Ángel Virasoro (1900-1967), quien elaboró —en diálogo con Hegel, Heidegger, Sartre, etc.— una «fenomenología dialéctica» y una filosofía de la existencia originales, cuya base principal es la «intuición metafísica» (Virasoro, 1965) de *ser y serse*, de que emergemos *desde* el ser, *hacia* el ser tendemos y *en* él estamos. Así es que nos desborda por todos lados, «como impulso y autocreación», y como posibilidad abierta. Por ello se dan en nosotros tres dimensiones de la trascendencia: *abisal*, *colateral* y *cenital*. Para nuestro tema tienen especial importancia la abisal y, sobre todo, la cenital. Por la primera nuestra «libertad creada» se enraíza en algo más originario que ella, sin lo cual ni la misma ni su «ansiedad» existencial son comprensibles. Se trata de un «más allá» (y más acá) no conceptualizable e inefable que «rebasa la razón», conmoviéndola con su presencia ausente». En el trabajo presentado al Congreso Internacional de Filosofía funda la religión en dicha intuición del propio ser *en* el ser, la cual se articula según el principio de *participación* (Virasoro, 1954; cf. Sarti, 1976, 291). Así es como, por un lado, se plantea —con una admirable fuerza especulativa— la elaboración del legado ético-metafísico del cristianismo»; pero, por otro, a muchos les surge el interrogante sobre «la distinción entre la conciencia humana acerca de Dios y la trascendencia real de Dios frente a la conciencia», sobre todo teniendo en cuenta sus críticas de las concepciones mosaica y kierkegaardiana de Dios, y su deuda hacia el Maestro Eckhart, Jakob Böhme y

la religión hindú. Pero admitir panteísmo en Virasoro pondría en jaque toda su metafísica y antropología; más bien se trata de una comprensión «superesencial» de Dios como la de Dionisio Areopagita y de «la experiencia de un 'más allá', de un 'algo más' indescifrable» (Caturelli, 2001, 725). Por ello supera la ontoteología, reconociendo que «la Divinidad trasciende el Ser», y rebasa las categorías que lo definen» (*ibid.*), en la línea de la teología mística y negativa dionisiana. Aunque, gracias a la trascendencia colateral, no nos aparta de la comunidad, el mundo y la historia, sino que los penetra sin identificarse con los entes, ni con el propio yo, pues los desborda por su trascendencia cenital. De esta «la intuición nos da noticias solo como de un algo que la excede..., pero que se encuentra en alguna manera *señalado*, por la estructura abierta de la misma, como la *presencia* del linde» (Virasoro, 1965, 139), «intuición de *un más allá*, de un *algo más*, indescifrable e inefable, que simplemente está allí, rebasándola... con su enigmática presencia de ausente» (*ibid.*, 150).

Otro exponente de una metafísica religiosa es Ángel Vassallo (1902-1972) también argentino, quien —como Blondel— en la inmanencia descubre la trascendencia y, reinterpretando el *Cogito* cartesiano afirma: «pienso, luego co-existo con Dios», pues la subjetividad finita no se constituiría ni se conocería como tal sin la presencia fundante de la trascendencia. De ahí que la conciencia no solo sea conciencia *de* algo (de las cosas, objetos) ni solo *auto*conciencia, sino también conciencia *desde* o extramundana, *desde* la cual me conozco como desde «un sordo llamamiento». Por ello, como Virasoro, Vassallo puede hablar de «experiencia metafísica» y de la presencia del infinito *en* el finito. Pero hemos de esforzarnos «en vivir lo trascendente sin deslizar[nos] en la pendiente del objeto, es decir, sin atender a lo trascendente como objeto o cosa, para copiarlo o tenerlo delante, *sino en vivirlo dejándonos penetrar de su sentido*», «como perpetua e inexhausta novedad» (Vassallo, 1950). Aunque trasobjetual e inagotable, se trata de «sentido» y, por consiguiente, de pensamiento no onto-teo-lógico.

En Uruguay otro espiritualista es Juan Llambías de Acevedo (1907-1972), quien, al elaborar una fenomenología de los valores —influida por Max Scheler— reconoce que «el Valor absoluto es otro nombre de Dios» (Domínguez Miranda, 1997, 658).

2.2. *Surgimiento de una filosofía de la religión explícita y su continuación posterior*

Víctor Fatone (1903-1962) es uno de los primeros pensadores latinoamericanos a quienes se les atribuye una *explícita* filosofía de la religión (García Bazán, 1980). Asimismo, de su «fenomenología de la religión —legítima filosofía—», afirma Caturelli que le «subyace una metafísica» (*ibid.*, 635). Se trata de un experto en la mística oriental y occidental, quien —invirtiendo la expresión de Schleiermacher— denomina a la religión sentimiento de absoluta independencia» (la de Dios con respecto a todo lo demás). De ahí que el conocimiento místico sea para Fatone trasobjetivo («Dios, o lo divino, no es algo»), ni afirmativo ni negativo, sino que se da en la plegaria, al mismo tiempo Presencia, comunicación y silencio. Este «puede decirlo todo, precisamente porque ha renunciado a decir nada» (Fatone, 1955). Evidentemente que, como en Virasoro y Vassallo, su comprensión de Dios ha superado toda onto-teo-logía, aún más, como en el primero, no solo es trasóntica, sino también trasontológica.

A la misma generación pertenecen otros filósofos espiritualistas que han escrito obras dedicadas específicamente a la filosofía de la religión, a saber los hispano-argentinos Luis Farré (1902-1997) e Ismael Quiles (1906-1993). El primero publicó estudios históricos, así como sobre estética, axiología y antropología, que culminan en su filosofía de la religión (Farré, 1969), dedicada tanto a la cuestión de Dios —encontrado sobre todo por la vía cordial (aunque racional) del «adentramiento» interior— como también al fenómeno religioso, analizado en torno a ciertas palabras clave.

Asimismo Quiles (1906-1993), antes que Farré, había escrito una filosofía de la religión, cuya primera parte estudia fenomenológicamente —siguiendo Scheler— la esencia del fenómeno religioso, el objeto de la religión y el acto religioso; su segunda parte analiza críticamente las teorías sobre el origen y la esencia de la religión, poniendo énfasis en las de índole metafísica; y la tercera presenta, primero, las vías argumentativas e intuitivas hacia la existencia de Dios y su mutua convergencia, y, por último, la problemática filosófica de una eventual revelación sobrenatural. Con todo, estimo que las contribuciones principales de Quiles a la filosofía de la religión se hallan especialmente: 1) en sus obras más originales sobre filosofía *insistencial* (Quiles, 1958; 1980, etc.), en las cuales presenta a la persona humana agustinianamente como «*in*-sistente en sí», como «*inter*-insistencia» (en relación con las otras personas o «in-sistencias») y como «*in*-Sistencia», en cuanto enraizada «en Dios concebido como Sistencia

absoluta; y 2) en los trabajos de su última etapa acerca del diálogo intercultural e interreligioso entre Oriente y Occidente (Quiles, 1968; 1971, etc.), pues en dicho diálogo juega un papel relevante la filosofía de la religión. Tanto Fatone como Quiles plantean una filosofía de la religión intercultural *avant la lettre*.

Víctor Massuh (1924-2009) sucedió a Fatone en la cátedra de filosofía de la religión de la Universidad de Buenos Aires. Estudió, entre otros temas, el rito (Massuh, 1965) en cuanto acto religioso repetitivo, comunitario y simbólico, que cierra un *espacio sagrado* abierto al sacrificio; en el cristianismo no se suprime, sino que se interioriza, de modo que nuestra misma vida interior es el nuevo espacio ritual, sacrificial y sagrado. Contra la visión cerrada del nihilismo contemporáneo —a fin de superar las «agonías de la razón»—, Massuh propone una visión abierta, intentando la *experiencia extrema* de dicho recogimiento en libertad creadora (cf. 1975), opuesta a los fanatismos, tanto ideológicos como religiosos.

Actualmente Francisco García Bazán (nac. 1940) prosigue esa tradición de una filosofía de la religión «espiritual» y de seria investigación de las fuentes, fuertemente entrelazada con la historia y la fenomenología de las religiones. Se destaca tanto por sus trabajos históricos sobre el neoplatonismo y el gnosticismo, como por sus reflexiones especulativas sobre lo sagrado, que recuperan la tradición y la experiencia del mito y de la historia «como las dos formas originales e insustituibles en que el hombre ha sido invadido por lo sagrado, y que se complementan temporalmente en la 'dialéctica de lo sagrado'» (García Bazán, 1999). Otro de sus importantes méritos es que ha sabido formar seguidores.

Además, distintos autores latinoamericanos fueron publicando últimamente, con distintos enfoques, varias obras sobre filosofía de la religión, tanto textos para su estudio, como también libros sobre problemas específicos. Ejemplo de los primeros son, en Colombia: Germán Marquínez Argote (nac. 1930; Marquínez, 1981) —quien plantea una filosofía de la religión en perspectiva latinoamericana, aunque con valor universal— y Jaime Vélez Correa (1919-2014; Vélez, 1991); y —en México— Mauricio Beuchot (nac. 1950), pensador ya antes famoso por su *hermenéutica analógica* (Beuchot, 2009), quien dedica un capítulo de su texto a su aplicación al lenguaje sobre Dios. Entre el otro tipo de obras, mencionaré dos del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica (Durán, 2003; 2004), de autores de distintas nacionalidades, editado en Colombia: la primera expone el camino de la experiencia religiosa a la reflexión tanto fenomenológica como especulativa, mientras que la segunda estudia los límites de la religión, en especial, el misterio del mal.

Contemporáneamente con esos desarrollos, el tema de Dios y la relación del hombre con él fue asimismo abordado por la *neoescolástica*. Esta corriente tomó fuerza en AL durante el siglo XX, hasta el concilio Vaticano II, con pensadores importantes como el brasileño Leonel Franca (1893-1948), el argentino Octavio N. Derisi (1907-2002), y el mexicano Agustín Basave Fernández del Valle (1923-2006) —quien, con todo, la supera, con su comprensión metafísica del «haber»—, así como el también argentino Alberto Caturelli (n. 1927), etc., quienes abordan, mediante una *teología filosófica*, es decir, estrictamente racional, la problemática acerca de Dios, su existencia y la religación del hombre con él, siguiendo —con rasgos propios y originales— la tradición agustiniana y, sobre todo, tomista.

3. DISTINCIÓN Y CONFLUENCIA ENTRE METAFÍSICA RELIGIOSA Y FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

En Brasil ambas líneas de pensamiento expuestas en 2.1 y 2.2 fueron de hecho comprendidas en su diferencia y convergencia desde un *punto de vista superior más abarcativo*, como el expuesto por Henrique de Lima Vaz (1921-2002) en su madurez. Pero ya antes había hecho valiosos aportes a la filosofía de la religión —aunque sin usar esa expresión—, a partir de la vinculación entre Absoluto e historia (Vaz, 1968, cap. 11). En la obra así denominada Vaz plantea la cuestión del Absoluto inobjetivable como *fundamento* trashistórico (trascendente e inmanente) de la historia en cuanto esta es «comunicación de las conciencias en el tiempo por mediación de la cultura» (*ibid.*, 308), gracias a la dialéctica entre la infinitud de la intención humana y la finitud de la expresión. Pues, aunque tanto la reflexividad de la conciencia como la intersubjetividad son inobjetivables, son solo *figuras* del Absoluto *real* de exigencia», ya que, debido a su enraizamiento en la objetividad, ambas son finitas y están amenazadas no solo por la muerte, sino también por alienaciones del sentido y/o del trabajo (como lo es el pseudo-Absoluto «de fuga»). Por ello la *presencia trascendente* del Absoluto en cada conciencia, en su comunicación y comunidad, y en la contextura esencial de la historia se identifica con la *exigencia* de que el hombre asuma su ser como creativo e histórico, constituyendo así todo lo contrario a una alienación. Más tarde Vaz insistirá en la *relación* «espiritual» (*noús-pneuma*) humana de *trascendencia*, es decir, en el *exceso* ontológico del hombre más allá del mundo y la historia (Vaz, 1992, 2.ª Sección III).

Con respecto a la relación entre metafísica teológica y filosofía de la religión, Vaz afirma que «la experiencia religiosa no es *específicamente* una experiencia de Dios» y que esta «no es *estructuralmente* una experiencia religiosa» (Vaz, 1986, 248-256; los subrayados son míos), aunque en ambos casos se trate de experiencia (intuición inteligente que se torna a la *presencia*). La última lo es de lo Sagrado (*tremens et fascinosum*), suscita no pocas veces vivencias prerracionales, abre el campo de las representaciones míticas y se mueve dentro de una dimensión humana particular (aunque fundamental): la religiosa. La primera, en cambio, es la experiencia de la presencia omnipresente y trascendente del *Sentido radical y absoluto*, posibilitante y fuente de *todo* sentido y lenguaje (incluso del religioso), por ello mismo es universal, y no es pre sino trasrracional y trasobjetiva. Sin embargo, históricamente ambas están vinculadas, de modo que la experiencia de Dios (del Absoluto *real*) no solo se ha vinculado con la del absoluto formal (el ser y los trascendentales) en una *experiencia metafísica*, sino también con la *experiencia de lo Sagrado* y le ha servido a esta de «medida» y criterio de su autenticidad, aun posibilitado su elevación a experiencia mística (Vaz, 2000). Esa distinción tiene su especial valor en la época de la secularización y de crisis de lo Sagrado (en la cual las religiones institucionalizadas no tienen más su control social), con la consecuente proliferación de sagrados y pseudo-sagrados, y la sacralización de lo profano, *v.gr.* de la política. Con todo, Vaz no solo distingue, sino que también *articula* ambas experiencias en cuanto reconoce que «la religión instituye al *sujeto* en su unicidad, o sea, en su identidad más profunda, abriéndole el horizonte del Sentido trascendente, unificador de los múltiples sentidos dispersos en la naturaleza y la sociedad», ella sería «probablemente condición de posibilidad de esas experiencias que se articulan a una necesidad social (lo que presupondría la esencialidad del *homo religiosus*)». Aún más, añade que la experiencia religiosa «presenta, para una sociedad determinada, como la cara histórico-cultural del Sentido primero» (Vaz, 1988, 285).

A pesar de ello, estimo que es posible profundizar todavía más la articulación positiva entre ambas experiencias, a partir de la comprensión del «fenómeno saturado» (saturado de intuición porque de donación) según Marion, para quien la fenomenología es la *prima philosophia* y el fenómeno doblemente saturado de revelación» da la pauta para todos los fenómenos, es decir, para toda experiencia (Marion, 1997; Scannone, 2005a, 192 ss.; 1989, 138 ss.).

4. CONTRIBUCIONES DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN LATINOAMERICANA

Distintos estudiosos reconocen en la filosofía de la liberación una explícita filosofía de la religión. Ese movimiento filosófico surgió a comienzos de los años setenta del siglo XX, y continúa dando frutos. Así es como Beorlegui enumera, entre las matrices de la filosofía de la liberación una matriz religiosa: la teología de la liberación» (Beorlegui, 2000, 684). Por su parte, el investigador chileno Enzo Solari (2004) distingue en AL dos corrientes actuales de filosofía de la religión: «la filosofía de la religión *en la filosofía de la liberación*» (Dussel, Kusch, Scannone) y una «filosofía *fenomenológica* de la religión» inspirada por Xavier Zubiri (Ellacuría, Antonio González), que sería «la más desarrollada en Hispanoamérica». Con todo puntualicemos que al menos Ellacuría es un autor clave dentro de la filosofía de la liberación, y que González —discípulo de Ellacuría— intenta superarla (y a la teología de la liberación) desde dentro. Asimismo, cuando Domínguez enfoca «problemas y posibilidades» de la filosofía cristiana latinoamericana no escolástica del siglo XX, dice: «en la filosofía de la religión son particularmente interesantes los estudios de Rodolfo Kusch, Juan Carlos Scannone, Carlos A. Cullen y otros sobre la religiosidad popular en Latinoamérica» (Domínguez Miranda, 1997, 642). Tales testimonios convergentes muestran el peso que tuvo y tiene la filosofía de la liberación dentro de la filosofía de la religión latinoamericana, sobre todo la línea que la última obra denomina «corrientes cristianas en la filosofía de la liberación», en la cual se encuentran los autores analizados por Solari, incluido Kusch (en el cual se entrecruzan los influjos familiares católico y luterano, y el impacto de la religiosidad de los pueblos originarios).

No es de extrañar que en la filosofía de la liberación haya aportaciones importantes para una filosofía de la religión, pues aquella replantea de manera nueva *todos* los grandes temas del filosofar (incluidos los de Dios y la religión) desde su punto de partida y su lugar hermenéutico propios, a saber, respectivamente, la interpelación ético-histórica de los pobres latinoamericanos (aun al filósofo *como* tal) y la opción (también teórica) por su liberación integral, que responde responsablemente a dicho llamado. Así es como se releyó —desde la situación latinoamericana— el pensamiento de Emmanuel Lévinas (al comienzo, sobre todo: Lévinas, 1977), en clave no solo interpersonal, sino también social, estructural y (dada la circunstancia) conflictiva.

4.1. *El antifetichismo de Enrique Dussel (n. 1934)*

Este hace culminar su primera ética de liberación, en cuatro tomos (Dussel, 1973-1973-1977-1979), en un quinto, dedicado a la filosofía de la religión (Dussel, 1980). La denomina «arqueológica» porque trata de la *arjé*, es decir, el origen, «incluy[endo] en su significación lo que está 'más allá' del fundamento (*anarjé*): 'desde-donde' todo 'salta' (*Ursprung*) o aún mejor, lo abismal, abisal (*Abgrund*), más allá del fundamento» (Dussel, 1980, 19). Esa filosofía de la religión es antifetichista (aquí se nota el influjo de Marx) porque es crítica de la religión ideologizada justificativa de los ídolos sociales actuales (y los del tiempo de la Conquista): el Dinero, el Capital, el Estado, las estructuras de poder, «la civilización occidental y cristiana», etc., totalidades cuestionadas —en su fetichización— a partir de la exterioridad e infinitud irreductibles del rostro del otro, del *pauper*, del indio explotado, etc.; aún más, hoy en la época de la globalización y la exclusión (Dussel, 1998), la de los excluidos por el sistema. De ahí que el filósofo argentino-mexicano distinga, por un lado, la religión *supraestructural*, fetichista, idolátrica —de la cual conviene ser ateo—, contra la cual se levantaron los profetas de Israel, Jesús de Nazaret y, luego, discípulos suyos, como Las Casas o monseñor Romero; y, por otro lado, la religión *infraestructural*, cuyo culto consiste en el servicio liberador del otro, del oprimido y excluido. Entonces sí se puede afirmar que «la re-ligión es la ex-posición re-sponsable por el Otro ante el Otro absolutamente absoluto [...] Se trata de una dimensión que está *antes* que lo ontológico y *más allá* del ser» (Dussel, 1998, 52), entendido —levinasianamente— como totalidad y mismidad. Pues se trata de la dimensión ética, metafísica y trasontológica. Pero, por eso mismo, la religión así entendida (desde el cara-a-cara ético con el otro hombre, a su servicio práxico liberador, frente a Dios) no solo promueve nuevas estructuras e instituciones de justicia y liberación, sino que conserva también un potencial crítico escatológico, aun de esas nuevas estructuras. Pues, en cuanto tales, tienden siempre a totalizarse y, por ende, a fetichizarse y generar víctimas históricas que, porque lo son, permanecen exteriores al sistema (Dussel, 1998). Por ello ese pensador emplea el método *ana(dia)léctico*, ya que la eminencia (propia de la analogía) corresponde a dichas exterioridad y trascendencia éticas y, por su parte, el momento dialéctico, a la negación de la negación, es decir, de la fetichización como negación de la religión auténtica y su culto liberador.

Así es como Dussel, por un lado, pone el énfasis en la praxis ética —económica, política, social— como culto a Dios creador, del cual

el mundo es regalo y se lo agradecemos en justicia por el sacrificio de cosas —como es el pan para quien tiene hambre (economía arqueológica)— y aun de nosotros mismos hasta el martirio, por medio de la praxis liberadora de los otros. Y, por otro lado, no descuida la «arqueológica simbólica» (por ejemplo, precolombina: Dussel, 1980, 21 ss.) y ritual, propias de la religión, tanto supra como infraestructural, pues el rito es el símbolo en acción. Por eso mismo reconoce que esta última crea una simbología nueva, y estudia la teología metafórica de Marx (Dussel, 1993), una de cuyas metáforas es precisamente el fetiche. Así es como ofrece muchas claves sistemáticas para una filosofía de la religión en perspectiva latinoamericana, con una fuerte connotación ético-política.

Llama la atención que, en Iberoamérica —no así en España—, la *crítica de la religión* fue desarrollada por creyentes como Dussel o el teólogo uruguayo Juan Luis Segundo (1925-1996), y no tanto por no-creyentes.

4.2. *El «estar» según Rodolfo Kusch (1922-1979) y la filosofía de la religión*

Este ya había comenzado bastante antes del surgimiento de la filosofía de la liberación a investigar antropológicamente y reflexionar filosóficamente el pensamiento de la que él llamó «América profunda» indígena y popular (Kusch, 1962). En 1971 se integró en el movimiento de la filosofía de la liberación, que acababa de nacer.

En diálogo crítico con el «ser en el mundo» heideggeriano, Kusch descubre las potencialidades filosóficas de la distinción lingüística —en castellano, portugués, etc.— entre *ser* y *estar*, encontrando en las lenguas andinas (quechua, aymara) y en las culturas correspondientes una prioridad practicada y vivida del segundo sobre el primero. Según su apreciación, tal idiosincracia se conserva todavía en el pensamiento y cultura populares de AL, en la figura del «estar siendo» en cuanto «estructura existencial» y «decisión cultural» [latino]americana (Kusch, 1973), que nos caracteriza, pues entre nosotros se vive y concibe el ser desde el estar y no al contrario. Con todo, Kusch afirma que el «estar» es una dimensión humana originaria universal, pre-óntica y pre-ontológica; pero se da más a flor de piel en nuestra América, en la cual el «ser» (en su vivencia y comprensión occidentales) ha sido «fagocitado» —en un fecundo mestizaje cultural— por el «estar». En cambio, este ha sido reprimido por el pensamiento objetivante y tecnocrático moderno. Ahora bien, el «estar» —en contraposición con el «ser», más esencial y permanente— expresa sobre

todo la *circunstancia* contingente: espacial, geocultural y temporal. Por eso es más apto para hacernos descubrir nuestra «pobreza ontológica» ante «la ira de Dios» —*tremens et fascinans*— así como nuestro afán por lo absoluto, sin el cual dicha desnudez radical no sería tolerable. El «estar» ayuda mejor a pensar el arraigo originario del hombre en la tierra, la cual no solo es una realidad *de suyo*, irreductible a un «patio de objetos» (Ellacuría, en conversaciones, reconocía la relación del «estar» con la «realidad» anterior al ser, según Zubiri), sino que posee también un fuerte potencial simbólico y de religación religiosa: por eso, se está en la *Madre* tierra (en quechua: *Pacha Mama*). De ese modo se revaloriza la dimensión *ctónica* de la religión, sin olvidar la uránica. El pensamiento que de ahí surge es trasobjetivo, trascategorial, sapiencial y seminal; se mueve más por la negación (Kusch, 1975) que por afirmaciones claras y distintas, y opera sobre todo con símbolos y ritos, más que con la univocidad del concepto. De modo que con razón se ha dicho que en Kusch la metafísica es inseparable de la religiosidad y viceversa (Solari, 2004). Por consiguiente, aunque no pretendió elaborar una filosofía de la religión, le aporta experiencias, perspectivas hermenéuticas, categorías y actitudes de pensamiento que la enriquecen y favorecen su inculturación en AL y su eventual interculturalidad, sin perder por ello un valor analógicamente universal.

4.3. *Sabiduría popular, fenomenología y religión en Carlos Cullen (n. 1943)*

Según mi opinión, el pensar de Kusch, rico en intuiciones metafísicas originales, expresadas en categorías nuevas, no es lo bastante sistemático y, por eso, no las hace fructificar suficientemente. Cullen les dio sistematicidad —en forma asimismo creativa— con sus obras más tempranas (Cullen, 1978; 1986-1987). Pues, en convergencia divergente con las fenomenologías hegeliana, husserliana y heideggeriana, desarrolla fenomenológicamente la novedad de la distinción filosófica entre «estar y ser», así como las que de alguna manera le corresponden: «sabiduría y ciencia», «nosotros y yo», «símbolo y concepto» (*ibid.*, 1986-1987), repensando, en cada uno de esos binomios, los segundos términos a partir de los primeros, y no al revés, como sucedió no pocas veces en la historia de la filosofía, aun en Hegel, quien reconoce el *contenido absoluto* de la religión como inmediatamente previo a la ciencia filosófica, o Husserl, el cual acepta el «mundo-de-la-vida» como *raíz* de las ciencias, pero midiendo ambos las primeras instancias (respectivamente, la religión y el mundo de la vida)

con la medida de la ciencia, y no viceversa. Cullen pone como punto de partida de su fenomenología —opuesta y paralela a la *Fenomenología del espíritu* como «ciencia de la experiencia de la conciencia» (Hegel, 1966)— la experiencia sapiencial de los pueblos que «nosotros estamos en la tierra». Reparemos que en vez de «espíritu» habla de «crisis moral» (porque no se trata de una dialéctica necesaria, sino éticamente libre), en vez de «ciencia» dice «sabiduría», y en lugar de «experiencia de la conciencia», trata asimismo de la experiencia, pero «de los pueblos». Pues bien, el nosotros que está en la tierra es concebido como «ético-*religioso*» (Cullen, 1978, cap. 1), tanto porque está en la «tierra» —que se sustrae—, dándose así una religación con lo Sagrado, como porque el sujeto es un nosotros, en cuyas relaciones *éticas* internas y hacia otros nosotros se descubre la presencia del *Infinito vertical* (*ibid.*, 19 s.). En la estructura de esa obra el capítulo «Irreligión» pareciera corresponder a la sección «Religión» de la de Hegel; sin embargo, de hecho es una continuación de «La crisis moral» (que corresponde, eso sí, a la sección «Espíritu», pues trata del desarrollo histórico) porque reflexiona filosóficamente sobre la época actual de secularismo hasta el ateísmo. En cambio, mientras que Hegel hace culminar su libro con «el Saber absoluto» (la filosofía como ciencia absoluta), Cullen titula su último capítulo «La sabiduría popular», y a su subcapítulo final (cima de su libro): «La religión como sabiduría popular de lo absoluto», porque, sin alcanzar el saber absoluto, el nosotros-pueblo *sabe lo absoluto*. Como se ve, sin pretender plantear una filosofía de la religión, el primer Cullen daría base para repensarla a esta desde AL, en diálogo y confrontación, sobre todo, con la filosofía de la religión de Hegel, pero también con Husserl o Heidegger, etcétera.

Además, entre otros de sus aportes a una filosofía de la religión latinoamericana, pueden señalarse los dos breves ensayos sobre «El problema de Dios en el hombre actual» (Cullen, 1986-1987, I, 103-117). Allí afirma que «para una cultura donde el esfuerzo es 'por ser' y todas las significaciones son las determinaciones del 'ser', Dios no es ni existe. Y, sin embargo, *Dios está*» (*ibid.*, 109). Pues bien, «es justamente *la experiencia* del estar de Dios —y de eso se trata en la religión— quien arranca a lo 'sagrado'... de su indeterminación, y nombra a Dios, respondiendo a su insistencia, determinando de este modo su presencia» (*ibid.*, 113). Pero no se trata de una determinación por negación (Hegel). Pues, para Cullen, Dios no solo está, sino que *está-siendo* en la religión, para la cual el «ser» de Dios es una afirmación de su «estar» indeterminado y fundante, «sustrayéndose en cada determinación», las cuales son «afirmación de la diferencia,

que —en última instancia— es una *referencia*: se trata de un 'así'. Dios '*está-siendo-así*'» (*ibid.*). Usa entonces —aplicándola a Dios— la expresión de Kusch, para hablar del Infinito sin atribuirle determinaciones objetivantes ni caer en la indeterminación abstracta o en la determinación dialéctica, pues Dios «se sustrae» al estar siendo *así*, pero esta afirmación implica expresar *referencia* en la *diferencia*. Según mi parecer, esas formulaciones podrían ser interpretadas a partir de la simbolicidad del lenguaje religioso y la analogía del teológico.

4.4. *Religación y liberación según Ignacio Ellacuría (1930-1989)*

Es el principal representante en AL de la filosofía de la religión de inspiración zubiriana y también se adscribe a la filosofía de la liberación. En la primera reunión del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica (Quito, 1981) del cual fue uno de los fundadores, presentó un trabajo de admirable densidad (Ellacuría, 1981), que después constituyó la base casi completa para la Introducción y la Conclusión de su obra póstuma (Ellacuría, 1990). Pues bien, siguiendo a Zubiri, pero yendo más allá, en ese escrito Ellacuría considera como el *objeto* del filosofar, no solo a la realidad intramundana (físicamente *una* en sus irreductibles diferencias, intrínsecamente *dinámica* ya que «da de sí»—, y *estructuralmente*, no unívocamente dialéctica), sino especialmente a la *realidad histórica*. Esta asume y eleva los otros niveles de la realidad (material, viviente, personal, social); en ella la realidad «da más de sí», es más densa, más «suya», más manifiesta, más innovadora y más intrínsecamente *abierta* a lo no intramundano, es decir, a lo trasmundano y trashistórico. Pues «la realidad intramundana, últimamente considerada, no queda cerrada sobre sí misma ni en lo que tiene de realidad personal ni tampoco en lo que tiene de realidad histórica» (Ellacuría, 1990, 474). Pero, entre esas dos, «en definitiva, la realidad histórica incluye más fácilmente la realidad personal que esta a aquella» (*ibid.*, 40). De ahí que, por ello, «Dios no queda excluido del objeto de la filosofía» (*ibid.*, 474): lo que pasa es que la alteridad de Dios no es como la de las cosas, todas respectivas entre sí en una totalidad una. Así nuestro autor asume contribuciones importantes de Hegel y Marx, pero selectivamente, así como —en otros contextos— usa elementos del método marxista, pero críticamente, reinterpretándolos y transformándolos desde otro horizonte más abarcador de comprensión (Ellacuría, 2000, III.3), yendo más allá que Zubiri por su énfasis puesto en la *praxis histórica*.

Con respecto a la persona, Ellacuría —con Zubiri— habla de su *religación* (Ellacuría, 2000), pues ella está religada al «poder de lo

real» —último, posibilitante e impulsante—, que es ya presencia ausente (o «direccional») de la realidad absolutamente absoluta (Dios), aunque el hombre —en el nivel de la inteligencia sentiente— no lo sepa todavía, sino solo el hecho radical de su religación, sin saber a qué. Solo en el nivel del *lógos* —en el cual la religación se hace o no *religión*, así como tal o cual religión— reconoce la realidad absoluta como tal y le pone nombre. Así, luego, puede reconocerla —en el nivel de la razón— como *fundamento* real y realmente religante *del poder de lo real* (pues «hay también lo que hace que haya»: *ibid.*, 48) y como *persona personans* (Ellacuría, 2001, 358), es decir, personalizante de la actualización de la personeidad propia.

Ellacuría no habla de religación en el caso de la historia, pero para él está claro que «ni la inmensidad de Dios, ni su novedad, incluso ni su misterio se hacen realmente patentes más que en la totalidad de la experiencia histórica». Aún más, añade: «No debe olvidarse que las grandes religiones muestran siempre un Dios del pueblo, de un pueblo que marcha por la historia; lo cual [...] no excluye la singularidad del revelador de Dios» (Ellacuría, 1990, 474-475). Así es como nuestro autor, informando sobre cursos de Zubiri, adhiere a su interpretación del hecho religioso como plasmación posible de la religación, y la de la historia de las religiones como la que estas hacen de la «deidad» o «religación al poder de lo real» como divinidad, en forma politeísta, panteísta o monoteísta, religiones «cuya 'ultimación' o expresión suprema es el 'culto'» (Ellacuría, 2000, respectivamente: 55, 81, 95).

Dichas afirmaciones zubirianas y más que zubirianas se empalman directamente con la filosofía (y teología) de la liberación: no solo por su comprensión de la unidad de la historia y de que Dios —sin dejar de serlo de la naturaleza y la persona— es ante todo «Dios de la historia» y esta es el lugar de su aparición, sino también por su énfasis tanto en la *praxis histórica* como en la revolucionaria *de liberación*. Pues, en eso más cercano a Kant que a Zubiri, el filósofo hispano-salvadoreño acepta «el fondo de la crítica kantiana, cuando saca a Dios, como realidad, de la razón pura, para reencontrarlo en la razón práctica» (Ellacuría, 1990, 474), de modo que de ese fundamento religante inobjetivable no haya otra experiencia que en la *práctica, creadora* de novedad histórica en favor de «los crucificados de la historia», las mayorías populares explotadas en nuestra situación histórica mundial y latinoamericana, en especial, salvadoreña (Solari, 2004, 23). Pues —más allá de Vico— se da una equivalencia «entre el *verum* y el *faciendum*». Por consiguiente, «si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la ver-

dad de la realidad» (Ellacuría, 1990, 473). Pero, una «realidad histórica del mal y del error», como la actual, en especial en AL, «trae consigo necesariamente la aparición de la dialéctica en el campo teórico y de la praxis revolucionaria en el plano de la acción» (*ibid.*), a saber, la de la *praxis de liberación* humana integral. La «función liberadora de la filosofía» (Ellacuría, 1985, 93-121), crítica y creadora, se realizará en nuestra América cuando el filosofar —sin perder su autonomía y distancia— se inserte como momento teórico en la praxis de liberación humana integral cuyo sujeto principal son las víctimas de la dominación y explotación, a saber, las mayorías populares marginadas.

Por lo tanto, nuestro autor, sin desarrollar una filosofía de la religión, la ubica certeramente en relación con una filosofía de la realidad histórica, a través de la experiencia zubiriana de la religación personal, y, en forma más original, mediante la apertura de la realidad histórica como *praxis*. De ese modo, en el reconocimiento libre del *fundamento* del poder de lo real encuentran su lugar no solamente una filosofía liberadora (incluida una filosofía de la religión), sino también el hecho religioso, sus características, lo sagrado, la expresión de este en el culto, la historia de las religiones, etc. Y, más allá de Zubiri, vincula intrínsecamente tales religación y religión con la *praxis*, por la cual el hombre «realiza realizándose» (Ellacuría, 1990, 471) y crea creándose. Esa praxis es histórica no solo en cuanto social sino también en cuanto implica la realización personal y la liberación humana integral, praxis libre y creativa de *novum* en y por la historia, desde el *poder de lo real* histórico y su *fundamento* real trashistórico.

Aunque Solari trata de Antonio González al considerar la filosofía de la religión zubiriana en AL, me parece que no corresponde hacerlo, porque, a pesar de su innegable valor y originalidad, habiendo nacido en España, solo estuvo algunos años en El Salvador y Guatemala, habiendo regresado luego a su patria, donde está actualmente desarrollando su labor filosófica en la Fundación Zubiri.

4.5. *Religión, liberación y nuevo pensamiento según Juan Carlos Scannone (n. 1931)*

Es considerado como representante de la filosofía de la religión en la filosofía de la liberación por Domínguez (1997, 642), Solari (2004, 15-20), etc. Fue el primero que, desde la óptica de la filosofía de la liberación, planteó la cuestión del «Dios de la historia y la praxis de liberación», tanto en relación con el lenguaje «postmoderno y latinoamericanamente situado» de la trascendencia (en 1973: cf.

Scannone, 1976, cap. 8) como con respecto a un acceso filosófico a Dios aceptable para el hombre actual, en perspectiva latinoamericana (1974, cap. 7). Enraíza su enfoque latinoamericanista en continuidad y ruptura con el desarrollo del pensamiento filosófico occidental acerca de Dios. Pues, según su opinión, aquel pasó —en su doble superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto— como por una doble noche, las de la inteligencia y la voluntad; ya que primero había des-sustanciado y *des-objetivizado* la idea de Dios y el lenguaje correspondiente (giro copernicano de Kant) y, luego, ha *des-subjetivizado* el pensar y decir a Dios, al desabsolutizar la voluntad de poder de la filosofía moderna, cumpliendo la *inflexión* del giro kantiano no solo teóricamente (Heidegger) sino prácticamente (Blondel), ante todo, éticamente (Lévinas), aunque sin dejar de haber pasado por Kant[2]. Su filosofía de la religión tomó primeramente como punto de partida la nueva experiencia de Dios surgida tanto de dejarse interpelar éticamente y enseñar por los rostros de los pobres (Lévinas), como también de la praxis histórica de liberación que responde responsablemente *de* y *con* los pobres (Scannone, 1976, caps. 7 y 8). En un momento ulterior enfatizó el aprender de la *sabiduría* de los pobres (eventualmente purificada de adherencias ideológicas), «llevando a concepto» la epifanía del Infinito en el exceso de sentido no solo de sus rostros, sino también de sus símbolos, ritos y fiestas religiosas o profanas, así como de la creatividad de su praxis histórica, social, institucional, cultural y religiosa (Scannone, 1976, 213 s.; 1990). Tanto por la vía corta de la fenomenología levinasiana como por la vía larga de la hermenéutica (Ricoeur), replanteó así la cuestión de Dios y de la religión, y su relación con la historia y la praxis. De ese modo interpreta la fenomenología del rostro de los pobres por mediación de la hermenéutica, y desde allí plantea un lenguaje teológico analógico. Ya desde 1971 —tomando la formulación de Bernhard Lakebrink (1955), pero recomprendiéndola— adoptó la expresión: *analéctica*, como contrapuesta a las dialécticas hegeliana y marxista. Posteriormente, con Dussel, prefirió hablar de ana*dia*léctica, para incluir explícitamente el momento de negación de la negación, es decir, la negación de la idolatría y la injusticia.

Una segunda etapa de su filosofía de la religión no deja atrás la filosofía de la liberación, sino que la concretiza y enraíza más, pues

2. Scannone comprendió posteriormente el momento práctico de la inversión del giro copernicano no solo en forma ética sino también pragmáticamente. Araújo de Oliveira interpretó entonces su planteo inculturado como una profundización del giro lingüístico-pragmático (Oliveira, 1996, 389-415).

plantea una filosofía *inculturada* en AL, aunque con validez (situadamente) *universal* (cf. Scannone, 1990). De ahí que comprenda a la *sabiduría popular* (en cuanto es verdadera sabiduría humana encarnada en cultura) como mediación entre la religión y el lenguaje tanto religioso como analógico (*ibid.*, cap. 12; 2005b, caps. 6 y 7). Pues en la sabiduría de los pobres (previamente discernida) aparece más al desnudo *lo humano en cuanto tal*, sin los privilegios del tener, del poder y del saber. Y porque, al tener que vivir *experiencias límite* (tanto de amenazas cotidianas de muerte como de la nueva vida que de ahí surge), no pocas veces los pobres se abren más fácilmente a la trascendencia de los otros que sufren y ahí encuentran a Dios. Entonces se hizo clave para Scannone la relación del *estar* con el *ser* y el *acontecer*, que para él son tres dimensiones metafísicas universales, aunque su interrelación sea distinta según las épocas y las situaciones geo-culturales. Corresponderían a tres herencias mayores de AL, respectivamente: la amerindia, la helénica y la judeocristiana (Scannone, 1990, caps. 1 y 2). No faltó quien le reprochara eclecticismo (Solari, 2004, 19), pero él considera que su punto de vista *analógico* permite encontrar «lo mismo» —¡no «lo igual»!— en diferentes experiencias, doctrinas y autores que apuntan a una convergencia en la divergencia y pueden, por eso, ser interrelacionados y críticamente complementados entre sí desde un punto de vista superior.

A diferencia de Lévinas, Scannone reconoce el papel positivo de lo *sagrado* y numinoso, y del momento ctónico de la religiosidad, que él denomina «verdad del paganismo» (1990, 57). Pero, porque esos aspectos irreductibles de la religión son de suyo *ambiguos* (*ibid.*, 52), han de ser asumidos, purificados y elevados tanto por la instancia *ética* (y más que ética) del amor y servicio a los otros —especialmente los pobres— y así, a Dios, como por la *crítica* de los ídolos y la afirmación de los símbolos (Ricoeur, Dussel), cuyo criterio de discernimiento es principalmente ético.

Un paso ulterior de la filosofía de la religión del autor se condensa en su libro más sistemático sobre el tema (Scannone, 2005b). Allí desarrolla propuestas anteriores sobre el *método* y el *lenguaje* de la filosofía de la religión, *distinguiendo* epistemológicamente y *articulando* entre sí una fenomenología descriptiva (que da pie a la inculturación de la filosofía de la religión en AL y su simbólica), una fenomenología estrictamente filosófica (por haber pasado por las *reducciones*, en especial, *a la donación y llamamiento originarios*: Marion) y una *teología filosófica analógica* (reconociendo el momento *pragmático* de la analogía). Prosigue en la línea de la filosofía de la liberación al plantear tanto un *nuevo pensamiento* de Dios —pen-

sándolo y nombrándolo desde las víctimas históricas— como relacionando el concurso divino con la libertad humana en la práctica de una *anadialéctica* contra el actual *absurdo social* en el mundo global, especialmente en AL, y en favor de la *justicia*, la equidad y el *amor* preferencial por las víctimas. Complementa esa visión el discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas, que discierne en la historia actual el interjuego del llamamiento liberador de Dios y la respuesta libre de los hombres (Scannone, 2009).

5. MÍSTICA Y RACIONALIDAD ANALÍTICA EN LUIS VILLORO (1922-2014)

Aunque varios de los pensadores mencionados mantuvieron un diálogo fecundo con la filosofía analítica, con todo, trataré ahora de la filosofía de la religión de Villoro, que se caracteriza especialmente por dicho diálogo, aunque lo rebase. Se trata de uno de los más importantes filósofos mexicanos de la actualidad, quien reunió en 2006 seis trabajos suyos sobre filosofía de la religión (Villoro, 2006), que había ido publicando desde 1962. Lo «otro» es el nombre que le da a «lo místico» (lo religioso, lo ético, lo estético) de Wittgenstein, a lo sagrado de la fenomenología de la religión (Otto, van der Leeuw, Eliade), a Brahma del hinduismo, al Dios del cristianismo y el islam, con tal que no se los cosifique, objetivice u ontifique como *parte* del mundo y del lenguaje proposicional, profanando entonces su misterio santo. Para dicho autor lo sagrado, lejos de ser irracional, es lo que da *sentido*. No es posible atribuirle un nombre que lo determine, aunque sí lo es la *experiencia* de los «vislumbres» o signos de su presencia, más acá o más allá de los *límites* del mundo *como* límites y del mismo en cuanto *todo limitado*, así como del lenguaje representativo, que nos dice *cómo* es el mundo, sin poder dar razón de *que* el mundo *es*. Para este pensador mexicano es clave el cotejo, por un lado, con autores como Dionisio Areopagita, el Maestro Eckhart, Juan de la Cruz, y con la mística oriental, especialmente, hindú; y, por otro, con el primer y el segundo Wittgenstein. De ese modo evita tanto el *dogmatismo* religioso como el *escepticismo* cientificista.

Aunque, por la amplitud de su pensamiento, no se lo considere a Villoro un filósofo exclusivamente analítico, con todo, no solo una de las etapas de su itinerario puede considerarse *analítica* (de fines de los sesenta a mediados de los ochenta: Ramírez, 2009, 844), sino que su diálogo con esa corriente permanece hasta hoy. Según su prologuista Isabel Cabrera —ella misma importante fenomenóloga y filósofa de la religión—, cuatro de los textos de su filosofía de la religión

se plantean desde un problema *límite* (la significación del silencio, lo indecible en el *Tractatus*, la pregunta por el sentido, las vías de la razón ante lo sagrado) y los otros dos se centran en la relación entre la *experiencia religiosa* —que se describe existencialmente como culminando en un silencio cargado de significación— ante la presencia de lo «otro» inexpresable, pero capaz de ser mostrado y señalado —y, por otro lado, la *racionalidad analítica y crítica* (Cabrera, 2006, 8 s.)—. La primera es una experiencia no ordinaria, aunque vivida en lo ordinario. La segunda la justifica a esta filosóficamente ante sí mismo y la hace aceptable para otros, no como racional o racionalizable, pero sí como *razonable*: es razonable creer. Ya en su libro *Creer, saber, conocer* (Villoro, 1982), escrito en su época analítica, nuestro autor había desarrollado una epistemología que distingue, pero también articula, *creencia y conocimiento* científico, enseñando que en cada caso es distinta la manera de justificarlos ante la razón, en su pluralidad de formas. En el primer caso, se trata de un servicio de esta a la experiencia de lo «otro», hecho con sumo rigor, pero con respeto a su carácter inefable. Se reconoce la necesidad —para que aquella *pueda* darse— de ciertas *condiciones* (*no* causas epistémicas) subjetivas, que consisten en ciertas *actitudes* existenciales adecuadas, especialmente el *desapego* de sí y del mundo. Como en los casos de los conocimientos *de personas*, *axiológico, ético y estético*, los procedimientos de justificación de dicha experiencia —aparte de ella misma cuando está presente en su normalidad existencial— no van en la línea de la verificación y falsación —como en la ciencia—, sino que consisten en su *coherencia* con otras experiencias propias o ajenas, con el conjunto de creencias razonables y con una «forma de *vida*» razonablemente valiosa. Mientras que el primer Wittgenstein más bien hablaba de «sentimiento» y «voluntad» (que opone, con Schopenhauer, a la «representación») con respecto a lo místico, para Villoro se trata de un *saber*, es decir, de *razón sapiencial*, distinta de la racionalidad científica —propia del *conocer*—, pero razón al fin. El lenguaje simbólico y poético ocuparía un lugar intermedio entre el proposicional de la ciencia y el predominantemente *negativo* de lo místico, que corresponde así al *silencio* significativo ante lo «otro», el cual se abre a un saber no representativo. Así es como Villoro logra un admirable equilibrio epistemológico entre creer, saber y conocer, gracias a la mediación del saber.

6. FENOMENOLOGÍA ESTRICTAMENTE FILOSÓFICA Y RELIGIÓN

Para el fenomenólogo argentino Roberto Walton (n. 1942) el giro teológico de la fenomenología (Janicaud, 1990) no es sino su «retorno a los orígenes» (Walton, 2010). Pues bien, ese acontecimiento del pensar no ha dejado de influir a la filosofía de la religión en América Latina, sobre todo a finales del siglo XX y comienzos del XXI. Pero no se trata solamente de una fenomenología meramente *descriptiva y comparativa* de la religión, que algunos —como Juan Martín Velasco (2006)— consideran una *ciencia humana* de la religión —aunque otros la reconocen como filosófica (Schaeffler, 1983)—, sino de una filosofía de la religión *estrictamente* filosófica, como aquella que propone Bernhard Casper (2002) contraponiéndola a las de Otto o Van der Leeuw. Walton encuentra sus inicios en el mismo Husserl y su teleología, y su continuación en autores como Scheler, Heidegger, Marcel, Duméry, Lévinas, Ricoeur, Rombach, Henry, Marion o Jan Patočka, los cuales exponen una fenomenología de la *excedencia* o la *sobreabundancia* como característica de la experiencia religiosa (Walton, 2010), dándose —según los autores— distintas *figuras* del exceso (posibilidades inconmensurables dadas por el paso del último dios, «estallido» de lo nuevo, infinito *en* lo finito, originariedad de la vida, saturación de la saturación, lógica de la sobreabundancia, etc.; Walton, 2008).

Este autor representa hoy a otros fenomenólogos latinoamericanos, sobre todo jóvenes, de distintas tradiciones religiosas, quienes no solo están interesados en los citados pensadores, y en otros como Bernhard Welte o Bernhard Casper, sino también —en diálogo crítico y creativo con ellos, pero en forma original— en *practicar por cuenta propia* la fenomenología de la religión y la hermenéutica de la facticidad religiosa.

Entre los desafíos que así se originan quiero aludir a dos: 1) por un lado, el abordaje fenomenológico de la *religiosidad popular* latinoamericana tanto en la actitud natural de la ciencias de la religión y la cultura que usan el método fenomenológico, como en forma estrictamente filosófica, es decir, habiendo pasado por las reducciones; 2) y, por otro lado, el cotejo entre dos experiencias religiosas *contemporáneas*, a saber, (*a*) la ya mencionada de la *excedencia* (que también se da —dentro de la actitud natural— en la ya aludida religiosidad popular), y (*b*) la de la *nada*, que para Welte es característica de Europa central (Welte, 1980), pero que también se da entre nosotros, por ejemplo, en la forma del *silencio* (Villoro, 2006) o la negación. Según mi opinión, no se trata de contraponerlas sino de *articularlas*,

y para ello nos puede ayudar el ritmo *afirmación-negación-eminencia* de la analogía y del símbolo (Scannone, 2009b, 2005).

7. ENSAYO DE UNA MIRADA GLOBAL

La filosofía de la religión en la AL del siglo XX y comienzos del XXI estuvo y está en continuo diálogo más o menos asuntivo y crítico con las principales corrientes de la filosofía occidental del siglo XX, especialmente con la fenomenología y la hermenéutica, la filosofía analítica del lenguaje, el marxismo y el tomismo. Sin embargo no deja de tener su idiosincracia, tanto en lo que respecta a planteos originados en nuestro subcontinente —como son los de la filosofía de la liberación—, como también en general. Según mi opinión, frecuentemente se sitúa entre tres elementos en tensión que la enriquecen, a saber: 1) la *experiencia* religiosa —inclusive mística—, 2) el *pensamiento* especulativo —no pocas veces hondamente metafísico, no ontoteológico—, y 3) la preocupación *práctica*, tanto estética como ética, y aun política por el humanismo y la justicia, aunque no siempre todos esos elementos estén presentes, y su acentuación cambie según los autores.

En sus exponentes más conspicuos, la filosofía de la religión latinoamericana del siglo XX no ha caído en las objetivaciones del pensamiento representativo al pensar a Dios o lo sagrado, sino que —mediante distintos caminos, como son la poesía, el símbolo, la negación y la analogía— trasciende *más allá o más acá* de lo objetual y lo óntico, y aun de lo ontológico. Para ello encuentra con relativa frecuencia fuentes inspiradoras tanto en la cultura cristiana ambiente, como en religiones orientales —por ejemplo, de la India—, sin omitir las aborígenes y la religiosidad popular latinoamericana, de modo que en no pocas ocasiones procede en forma *intercultural*.

BIBLIOGRAFÍA

Beorlegui, C. (2004), *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao.
Beuchot, M. (2009), *Filosofía de la religión*, Sistema Universitario Jesuita, México.
Cabrera, I. (2006), «Prólogo. Un preludio al silencio», en L. Villoro, *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*, El Colegio Nacional-Verdehalago, México.
Casper, B. (2002), «¿Cómo puede ser entendida la fenomenología de la religión?»: *Escritos de filosofía*, 41-42, 33-48.

Caturelli, A. (2001), *Historia de la filosofía en la Argentina, 1600-2000*, Ciudad Argentina/Universidad del Salvador, Buenos Aires.
Cullen, C. A. (1978), *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Castañeda, San Antonio de Padua (Buenos Aires).
Cullen, C. A. (1986-1987), *Reflexiones desde América* I. *Ser y estar: el problema de la cultura*; II: *Ciencia y sabiduría: el problema de la filosofía en Latinoamérica*; III: *Yo y Nosotros: el problema de la ética y la antropología en Latinoamérica*, Fundación Ross, Rosario.
Domínguez Miranda, M. (1997), «Filosofía cristiana no escolástica en Latinoamérica», en E. Coreth, W. M. Neidl y G. Pfligersdorfer (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos* XIX *y* XX, vol. III, Encuentro, Madrid, 624-687.
Durán Casas, V., J. C. Scannone y E. Silva (comps.) (2003-2004), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina* I: *De la experiencia a la reflexión*; II: *La religión y sus límites*, Siglo del Hombre, Bogotá.
Dussel, E. (1973-1980), *Filosofía ética latinoamericana* I y II, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; III, Edicol, México, 1977; IV, USTA, Bogotá, 1979; V, *Arqueológica latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista*, USTA, Bogotá, 1980.
Dussel, E. (1993), *Las metáforas teológicas de Marx*, EVD, Estella.
Dussel, E. (1998, [7]2011), *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid.
Dussel, E. (2016), *14 tesis de ética*, Trotta, Madrid.
Dussel, E., E. Mendieta y C. Bohórquez (eds.) (2009), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000): historia, corrientes, temas, filósofos*, Siglo XXI/CREFAL, México.
Ellacuría, I. (1981), «El objeto de la filosofía: *ECA* 396-397, 963-980.
Ellacuría, I. (1985), *Escritos políticos* I, UCA, San Salvador.
Ellacuría, I. (1990), *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid.
Ellacuría, I. (2000), «La religación, actitud radical del hombre», en Íd., *Escritos teológicos* I, UCA, San Salvador, 39-105.
Ellacuría, I. (2001), *Escritos filosóficos* III, UCA, San Salvador.
Farré, L. (1969), *Filosofía de la religión*, Losada, Buenos Aires.
Fatone, V. (1955), *El hombre y Dios*, Columba, Buenos Aires.
García Bazán, F. (1980), «Vicente Fatone y la filosofía de la religión en la Argentina»: *Cuyo* (Mendoza), 13, 25-40.
García Bazán, F. (1999), *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Trotta, Madrid.
Hegel, G. W. F. (1966), *Fenomenología del espíritu*, FCE, México.
Janicaud, D. (1990), *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Éclat, Combas.
Kusch, R. (1962), *América profunda*, Hachette, Buenos Aires; Bonum, [4]1999.
Kusch, R. (1970), *El pensamiento indígena americano*, Cajica, Puebla; reeditada como *El pensamiento indígena y popular en América*, Hachette, Buenos Aires, [3]1977.
Kusch, R. (1973), «El 'estar siendo' como estructura existencial y como decisión cultural americana», en *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía* (Córdoba, 1971), vol. II, Sudamericana, Córdoba.
Kusch, R. (1975), *La negación en el pensamiento popular*, Cimarrón, Buenos Aires.
Ladrière, J. (1970), *L'articulation du sens* I. *Discours scientifique et parole de la foi*, Aubier, París.

Ladrière, J. (1984), *L'articulation du sens* II. *Les langages de la foi*, Cerf, París.
Lakebrink, B. (1955), *Hegels dialektische Ontologie und die tomistische Analektik*, A. Henn, Ratingen.
Lévinas, E. (1977), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [1961], Sígueme, Salamanca.
Lévinas, E. (1993), *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* [1991], Pre-Textos, Valencia.
Lévinas, E. (1999), *De otro modo queser, o más allá de la esencia* [1974], Sígueme, Salamanca.
Lévinas, E. (2001), *De Dios que viene a la idea* [1982], Caparrós, Madrid.
Marion, J.-L. (1992), «Le phénomène saturé», en M. Henry *et al.*, *Phénoménologie et théologie*, Criterion, París.
Marion, J.-L. (1997), *Étant donné. Essais d'une phénoménologie de la donation*, PUF, París.
Marion, J.-L. (2001), *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, París.
Marquínez Argote, G. (1981), *Filosofía de la religión*, USTA, Bogotá.
Martín Velasco, J. (2006), *Introducción a la fenomenología de la religión* [1978], Trotta, Madrid.
Massuh, V. (1965), *El rito y lo sagrado*, Columba, Buenos Aires.
Massuh, V. (1975), *Nihilismo y experiencia extrema*, Sudamericana, Buenos Aires.
Oliveira, M. A. de (1996), *Raviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, Loyola, São Paulo.
Quiles, I. (1949), *Filosofía de la religión*, Espasa-Calpe, Buenos Aires/México.
Quiles, I. (1958), *Más allá del existencialismo. Filosofía in-sistencial*, Miracle, Barcelona.
Quiles, I. (1968), *Filosofía budista*, Troquel, Buenos Aires.
Quiles, I. (1971), *Qué es el yoga. Filosofía, mística y técnica yogas*, Columba, Buenos Aires.
Quiles, I. (^{4}1980), *La persona humana*, Depalma, Buenos Aires.
Ramírez, M. T. (2009), «Luis Villoro (1922-)», en E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000): historia, corrientes, temas, filósofos*, Siglo XXI/CREFAL, México, 842-844.
Ramsey, I. T. (1957), *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, SCM Press, Londres.
Ricoeur, P. (1972), «Expérience et langage dans le discours religieux», en M. Henry *et al.*, *Phénoménologie et théologie*, Criterion, París, 15-39.
Ricoeur, P. (1975), «Biblical Hermeneutics»: *Semeia. An experimental Journal for Biblical Criticism*, 4, 29-148.
Ricoeur, P. (2001), *La metáfora viva* [1975], Trotta, Madrid.
Rougès, A. (1943), *La jerarquía del ser y la eternidad*, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.
Sarti, S. (1976), *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*, Cisalpino-Goliardica, Milano.
Scannone, J. C. (1976), *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca.
Scannone, J. C. (1989), «Fenomenología y religión»: *Estudios eclesiásticos*, 64, 133-139.
Scannone, J. C. (1990), *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires.

Scannone, J. C. (2005a), «Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión»: *Stromata*, 61, 1-15.
Scannone, J. C. (2005b), *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos/UAM (Iztapalapa), Barcelona/México.
Scannone, J. C. (2005c), «Fenomenología y hermenéutica en la *Fenomenología de la donación* de Jean-Luc Marion»: *Stromata*, 61, 179-193.
Scannone, J. C. (2009a), «La filosofía de la religión», en E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000): historia, corrientes, temas, filósofos*, Siglo XXI/CREFAL, México, 581-594.
Scannone, J. C. (2009b), «Erbe und Auftrag der Phänomenologie Bernhard Weltes für die lateinamerikanische Philosophie. Ein Dialog mit dem phänomenologischen Ansatz Jean-Luc Marions, en M. Eckholt (ed.), *«Clash of civilizations» oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums. Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika*, Berlín, 97-112.
Scannone, J. C. (2010), «Reflexiones filosóficas sobre la situación actual de la religión en América Latina», en L. Bidon-Chanal e I. Puiggari (comps.), *Religión y después. Sobre esperas, abandonos y regresos*, Jorge Baudino, Buenos Aires, 29-49.
Schaeffler, R. (1983), *Religionsphilosophie*, Karl Alber, Friburgo/Múnich.
Solari, E. (2004), «Sobre la filosofía de la religión en América Latina», http://www.uca.edu.sv/dtos/filosofia; la conferencia que le dio base, se impartió en la UCA de San Salvador (El Salvador).
Vasconcelos, J. (1952), *Todología. Filosofía de la coordinación*, Botas, México.
Vassallo, Á. (^{2}1950), *Elogio de la vigilia*, Emecé, Buenos Aires.
Vaz, H. C. de L. (1968), *Ontologia e história*, Duas Cidades, São Paulo.
Vaz, H. C. de L. (1986), *Escritos de Filosofia* I. *Problemas de Fronteira*, Loyola, São Paulo.
Vaz, H. C. de L. (1988), *Escritos de Filosofia* II: *Ética y cultura*, Loyola, São Paulo.
Vaz, H. C. de L. (1991-1992), *Antropología filosófica*, 2 vols., Loyola, São Paulo.
Vaz, H. C. de L. (2000), *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, Loyola, São Paulo.
Virasoro, M. Á. (1954), «Fundamento ontológico de la religión», *Actas II*, São Paulo.
Virasoro, M. Á. (1965), *La intuición metafísica*, Lohlé, Buenos Aires.
Vélez Correa, J. (1991), *Al encuentro de Dios. Filosofía de la religión*, CELAM, Bogotá.
Villoro, L. (1982), *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México.
Villoro, L. (2006), *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*, El Colegio Nacional-Verdehalago, México.
Walton, R. (2008), «Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia»: *Tópicos*, 18, 169-187.
Walton, R. (2010), «El giro teológico como retorno a los orígenes: la fenomenología de la excedencia»: *Pensamiento y Cultura*, 13, 127-140.
Welte, B. (1980), *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Patmos, Düsseldorf.

FILOSOFÍA DE LA CULTURA EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XX

José Luis Mora García
Antolín Sánchez Cuervo

1. EN LA ESCUELA DEL ORGANICISMO KRAUSISTA

Sin duda es este uno de los enfoques más difíciles y complejos desde los cuales se puede abordar la filosofía española del siglo XX. Con un sentido histórico, casi pionero en este campo, el argentino José Ingenieros publicó hace un siglo (1916) *La cultura filosófica en España* y todavía en 1962 vio la luz la excelente monografía de Luis Rodríguez Aranda *El desarrollo de la razón en la cultura española*. Tenían un sentido de revisión, más que de análisis de cuestiones sociales del presente.

Ha sido desde hace dos o tres décadas cuando han comenzado a publicarse algunos títulos que marcan una nueva orientación: Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura* (1993); Carlos París, *El animal cultural* (1994); Gustavo Bueno, *El mito de la cultura* (1996); Javier San Martín, *Teoría de la cultura* (1999); Salvador Giner (coord.), *La cultura de la democracia: el futuro* (2000); Graciano González (coord.), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural* (2002). Sin ánimo de exhaustividad, pueden verse aquí nombres consagrados que abordan el tema de la cultura y su relación con la filosofía desde parámetros ortodoxos, junto a nombres nuevos que lo hacen desde los enfoques interculturales, más vinculados a la experiencia americana (latinoamericana principalmente) que a la propiamente española (véase Alcalá, 2015; Soler *et al.*, 2014).

No le falta razón a Gustavo Bueno cuando en el «Preludio» a su libro que pretende ser, como él mismo especifica, «Ensayo de una filosofía materialista de la cultura», defiende la idea de la «cultura como mito», es decir, el ascenso del prestigio de la idea de cultura y, casi al tiempo, el incremento de la confusión de este término. Cierto es que

«cultura» ha adquirido una riqueza polisémica casi infinita, inabordable prácticamente, si el planteamiento desde el que se accede es más filosófico que histórico, aunque Gustavo Bueno no rehúya del todo esta orientación. Pero si analizamos el desarrollo histórico que ha tenido la palabra «cultura» y la realidad a ella asignada en la España del siglo XX, podemos señalar que ha estado vinculada casi en su totalidad a la tradición más liberal y a las ideologías de la izquierda: socialismo, comunismo y anarquismo como instrumento educativo de la sociedad española y de su emancipación de los poderes reaccionarios, vinculados al integrismo religioso y político.

No es casual que la primera agrupación de intelectuales, al comienzo de la guerra civil española, tomara como bandera la cultura y su defensa cuando redactó el *Manifiesto de la Alianza antifascista para la defensa de la Cultura*, como lo hiciera el Congreso Internacional de escritores que tuvo lugar en Valencia en 1937. Así pues, había una herencia que venía de varias décadas atrás en que la cultura se consideraba una realidad que, si bien debía ponerse al servicio de la libre construcción de la conciencia, debía ser garantizada por el Estado y por la propia sociedad. Hablaríamos, en este caso, de cultura como una realidad que se identifica con el conocimiento científico, filosófico, literario y estético (incluyendo las demás formas de expresión), en relación directa con la construcción de España y de los ciudadanos que la habitan y le dan sentido.

Así pues, podríamos decir que la concepción de Tylor (1871)[1] al establecer la asociación entre cultura y civilización, la cual incluye conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres, orientadas a la formación de individuos libres, se ajustaría al ideal de los intelectuales que apostaron por la educación como instrumento de construcción de la nación en un marco de universalidad de acuerdo con el modelo ilustrado. Nos ubicaríamos así en el paso de la primera a la segunda generación de krausistas, la llamada generación krausoinstitucionista, lejos aún de la quiebra de los grandes principios de la antropología del siglo XIX (uno de ellos consistente en la pérdida del ideal unitario de la cultura). Este arrastraría a la pérdida de conciencia de la unidad psíquica e histórica de la humanidad, lo que produciría, hacia los años noventa, el llamado «mal del fin de siglo»[2].

1. Su ya clásica definición de «cultura» dice así: «un complejo que comprende conocimiento, creencias, arte, moral, leyes, usos y otras capacidades y usanzas adquiridas por el hombre en cuanto que es miembro de una sociedad» (citado por Giner, 1973, 75).

2. Esta es la tesis que sostenía en un ya viejo artículo Jürgen Oelkers (1987, 201-221).

En un temprano artículo de Francisco Giner de los Ríos titulado «Consideraciones sobre el desarrollo de la literatura moderna» (1862) (López Morillas, 1973, 111-160) se sostenía lo siguiente: «Las naciones que sin atender a los íntimos resortes de su fuerza y distraídas en la inagotable novedad de las relaciones exteriores históricas desoyen la voz que incesantemente las llama a la edificación de su obra, la hacen sin duda; pero conquistando dolorosamente sus menores progresos y arrancándose con penosa fatiga de la volubilidad con que las arrastra fuera de sí la rápida corriente de los hechos». El argumento esgrimido por Giner deriva hacia la prueba de cómo la vigorosa iniciativa del desarrollo de la individualidad de una sociedad es la base de la *originalidad*. Conseguir este objetivo exigiría «continuidad de la tradición en cada momento de la historia» y «la firmeza para mantener la vocación que la inspira y hacerla efectiva en el organismo de la sociedad humana». Más adelante no dudará Giner en denunciar el que considera «divorcio funesto de las literaturas popular y reflexiva» (*ibid.*, 117-118).

Esta reflexión realizada casi trece años antes de la llamada «Polémica de la ciencia española» en que habría de ser un conservador como Laverde el que apelara a la continuidad de la tradición como base para construir la nación nos muestra las bases que estaban poniendo los krausistas de segunda generación para desarrollar una cultura en un sentido muy próximo al principio tylorista, en el cual la diversidad debía estar al servicio de la unidad no solo con el propio pasado sino con la dimensión de universalidad en el sentido ilustrado del término.

A la consecución de este fin fueron orientados todos los esfuerzos que incluían las ciencias, naturales y sociales, la estética, la moral y la religión y cuyo motor era la educación. Cuando años después el *Diccionario enciclopédico hispano-americano*, publicado por la editorial Montaner y Simón, enjuiciara estos comienzos de la modernización de España, lo haría en los siguientes términos:

> [...] el krausismo ha prestado a la cultura patria el inestimable servicio de despertarla del sueño dogmático y de la indiferente inercia en que vegetara antes de la obra iniciada por Sanz del Río, más meritoria por sus propósitos e intenciones que por sus resultados prácticos. Con el relativo retraso con que a nuestro país llegan las más acentuadas corrientes de la cultura general, dejó sentir en él su influencia innegable el movimiento o tendencia del *positivismo* que con la contradicción logró depurar de muchos idealismos vagos la primitiva ortodoxia krausista. De todas suertes la influencia del krausismo en la cultura patria es tan evidente, que para declararla benéfica o para

> censurarla como perjudicial, unos y otros, blancos y azules, toman como punto inicial del lento, pero fecundo renacimiento filosófico de nuestro país, las enseñanzas del malogrado Sanz del Río (AA.VV., 1892, I, 431).

Sales y Ferré fue el primer catedrático de Sociología cuando en 1898 el plan de estudios de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central incluyó la cátedra de Sociología para el doctorado. El programa, lógicamente, estuvo muy vinculado a las cuestiones políticas y mucho menos a las culturales. Ciertamente, era prioritario dar consistencia a la propia sociedad y a la nación. Lo interesante de estas propuestas es que reivindicaban el lugar de las nuevas ciencias sociales de manera «armónica» con la filosofía y las ciencias naturales. Precisamente un siglo después, en la voz «Krausismo», la *Enciclopedia de la Cultura Española*, publicada entre 1963 y 1968 por la Editora Nacional y dirigida por Florentino Pérez Embid, se señalaría que [el krausismo] «propugnó la racionalización de la cultura española»[3]. Había, pues, una cierta continuidad en el juicio que merecía aquella filosofía que habría pretendido dar sustento a la cultura «española», vinculando la Ilustración europea con la tradición española más reflexiva, a la que incorporaría poco a poco la llamada cultura popular o *folklore*, que estudiarían profusamente en todas sus manifestaciones.

Sin embargo, hemos de decir que los efectos de estos planteamientos en la cultura se produjeron mayormente en el ámbito aplicado, como material de la acción pedagógica, que en una teorización de esta. Podemos comprobarlo en los principales textos de sociología editados a partir de la publicación de *La sociología científica* de Urbano González Serrano (2003). La mayor preocupación se centra en el estatuto mismo de la nueva ciencia y en la delimitación de la sociedad como un organismo, que no se escore a ninguno de sus extremos ni ceda al idealismo o positivismo excesivos. Si acaso, encontramos una referencia indirecta en el apartado V, «Ideal social», cuando aborda «lo sustancial o material del problema sociológico» en términos de energía que produce «hechos y [trata] de resolver alguno de los aspectos en que se ofrecen el problema de la educación, el social o religioso». Para concluir: «los tres se hallan encarnados en

3. Esta voz estaba firmada por Ricardo Sánchez de Urbina (Pérez Embid, 1966, III, 825). En esta *Enciclopedia*, como veremos en su momento, Eloy Terrón tenía a su cargo la sección de Sociología mientras que la voz «Cultura» fue abordada por Carlos Baliñas. Recientemente Rafael Jerez Mir ha reunido todos las entradas de Eloy Terrón para dicha *Enciclopedia* (Terrón, 2013. Puede consultarse en www.ahf-filosofia.es).

la personalidad individual y social, que es a lo que se refiere el *ideal social*, lo cual equivale a reconocer que el hombre tiene un fin y destino que cumplir, y que todo lo que dicho fin queda por cumplir aparece como un ideal realizable que le sirve de impulso y acicate y engendra, cual fuerza viva, el movimiento histórico» (*ibid.*, 157). Se trata por tanto de una sociología construida aún desde una herencia que la vincula a la filosofía de la historia, al igual que sucederá con Manuel Sales y Ferré (1889), muy dependiente todavía de la teoría jurídica. Así lo hace notar, de hecho, Rafael Jerez Mir en la introducción a *Sociología general* (Sales y Ferré, 2005). Se trataba de explicar científicamente el comportamiento humano, individual y colectivo, sin renunciar a las cuestiones morales o religiosas como base de la construcción social.

Así pues, desde la óptica de una filosofía de la cultura, el primer planteamiento que encontramos en los finales del siglo XIX es escaso si buscamos una teorización; pero no pueden eludirse las bases que pusieron estos primeros intelectuales de la generación krauso-institucionista, ya que tendrán su desarrollo más adelante y enlazarán con regeneracionistas como Costa o Picavea. Es interesante comprobar que en la edición preparada por Rafael Pérez de la Dehesa de *Oligarquía y caciquismo. Colectivismo agrario y otros escritos* (1967) de Costa, se agrupan los ensayos de temas culturales con los jurídicos en torno a las «costumbres», nuestras viejas costumbres. Estas deben ser estudiadas y revisadas por la enseñanza de la historia y, aunque todavía en «Doble llave al sepulcro del Cid» Costa utilizara la expresión «raza española», está hablando ya implícitamente de cultura española. Claro que todavía no había una liberación del profundo sustrato naturalista que expresará cuando sostenga la necesidad de que «un hemisferio se contraponga a otro para asegurar el equilibrio material del astro», y de que «una raza española grande y poderosa» se contraponga, en «la humanidad terrestre», a «la raza sajona, para sostener el equilibrio moral en el juego infinito de la historia» (*ibid.*, 171). Muchos pasajes de su volumen *Maestro, Escuela y Patria* (1916), donde se recogen textos desde los años sesenta hasta final del siglo, se acomodan más bien a la idea de liberación por medio del conocimiento social. Baste recordar el siguiente párrafo, extraído de los «Propósitos de reformas pedagógicas y de educación popular llevados por Costa al movimiento político nacional en 1899», y titulado «Anhelos de resurgimiento pedagógico». En él aparece la palabra clave: «ignorancia», contrapunto de la idea de cultura que el regeneracionismo tenía: «¿Quién duda ya a estas alturas —se preguntaba Costa— de que, en primer término, la causa más inmediata de nues-

tras catástrofes ha sido la ignorancia? Por ignorantes somos pobres e inmorales, y por ignorantes hemos dado y estamos dando al mundo uno de los espectáculos más vergonzosos de la historia. Pues todavía hay algo más desconsolador y deprimente que esta ignorancia: la incapacidad en que, después del desastre, nos hallamos para salir de ella» (*ibid.*, 350-351). Este diagnóstico le servía a Costa para defender su política de regeneración de la enseñanza y de la formación de maestros. Dos años más tarde se crearía el Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes con el objetivo de paliar la situación por Costa denunciada (Álvarez Lázaro, 2001).

Así pues, encontramos en la España de finales del XIX una primera orientación del término «cultura» que, en la línea de la definición de Tylor, conduce hacia la superación de los viejos defectos nacionales alimentados por la ignorancia. Hablar de cultura es hablar de conocimiento, o lo que es igual: ciencia, filosofía, moral y religión, conceptos todos ellos empleados en un sentido ilustrado, es decir, racional, sin desdeñar lo experimental pero sin traspasar la linde del necesario equilibrio entre los planos espiritual y natural. Significa, pues, hablar de educación y plantear la necesaria regeneración individual y social que la nación necesitaba.

2. LA IRRUPCIÓN DE LOS NUEVOS DISCURSOS

Todo ello nos introduce en un escenario distinto al que facilitó la recepción del krausismo e, incluso, al que propició la primera corrección positivista. El concepto de cultura irá adquiriendo una mayor pluralidad y pondrá el énfasis en las culturas locales —o nacionales— y con ello se irá quebrando el principio ilustrado de la universalidad que se asentaba sobre todo en los modelos inglés y francés, tal y como había sostenido Kant en su *Antropología* (Kant, 1991)[4]. Como sostiene Milton Singer, entre 1900 y 1950 las dos principales teorías de la cultura serán la teoría del modelo-proceso de Boas, representada sobre todo por Kroeber, y la teoría estructural-funcional procedente de Malinowski y Radcliffe-Brown. Este desplazamiento venía

4. La edición española, publicada en Revista de Occidente, es de 1935. En el epígrafe titulado «El carácter del pueblo» dedica la primera a la «nación francesa» y al «pueblo inglés» para hablar a continuación de «los restantes pueblos, cuya peculiaridad nacional habría que derivar no tanto de la índole de su diversa cultura, como en los dos precedentes, cuanto de las disposiciones de su naturaleza debidas a la mezcla de sus ramas originariamente diversas...». Ahí se incluyen el pueblo «español», el «italiano», los «alemanes», «Rusia»... (*ibid.*, 269-275).

exigido por la función asignada a la cultura en el nuevo marco internacional, tras la finalización del imperio español y el ascenso de los Estados Unidos de Norteamérica, en el que pasará al centro del debate por la legitimación de la superioridad, es decir, del poder. Desde entonces empezaron a imponer concepciones funcionalistas como la de Leslie A. White o la de Kroeber, según las cuales es la cultura la que define una sociedad determinada. Hablamos, pues, de jerarquías al hilo de la disolución del singular «cultura» por el plural «culturas», concepción que, pasando por distintos episodios y textos, encontrará su máxima expresión en el texto de Sapir publicado en 1924 en el *Journal of Sociology*: Culture, Genuine and Spurious»[5], sobre todo en el hecho de que la cultura está sometida a cambios. Se trata en definitiva de una mezcla bastante compleja entre el concepto de cultura —de las diferencias culturales si se utiliza el plural— y el de raza o casta, que se alían para dar cuenta de dos cuestiones nuevas: el estatuto de lo individual, bien sea el yo —«yo alma», lo denomina Pedro Cerezo (Cerezo, 2003, 511)— o el yo social, es decir, de las naciones o de los nacionalismos que surgen a finales del XIX; y la de reconocer la existencia de fuerzas irracionales en el ser humano.

Una vez disuelto el modelo de universalidad sobre el que habían operado el racionalismo y el positivismo del XIX, se abrió paso la elaboración de otros modelos sustentados en la interacción de la biología, la psicología individual y de los pueblos y en la geografía, hasta producir lo que más tarde se denominaría «estructura social», cuya coherencia interna debía estudiarse en su funcionamiento según sostendría Radcliffe-Brown. Para ello era necesario proceder a clasificaciones, estudios de organización interna y estructuras de parentesco siguiendo las analogías biológicas de la teoría estructural-funcional. Asistimos de esta manera a una nueva organización y distribución del poder, lo cual está en el origen de la sociología[6] y de la psicología social de la educación, para regular los procesos de adaptación a la propia cultura, tal como inmediatamente lo desarrollará Durkheim. El texto de Sapir, citado anteriormente, lo deja muy claro: apuesta por la innovación, por la creatividad y por una nueva relación entre culturas frente a la unidad que homogeneiza y empobrece. Como bien

5. Existe una traducción de este texto en edición no venal realizada en 1978 por Juan Coloma, profesor de Psicología Social del Colegio Universitario de Gerona, con ayuda de sus estudiantes. El título castellano: «Culturas auténticas, culturas inauténticas» tiene la ventaja del plural aunque suaviza la adjetivación de la versión inglesa.

6. No solo la creación de la cátedra de Sociología. Esta ciencia tuvo una extensión más amplia. Es significativo comprobar cómo algunos maestros de escuela estaban atentos a la nueva ciencia (Mora, 2008).

señala Cerezo, uno de los planos más sometidos a cambio, al final del siglo, será el de las formas de expresión, es decir, la apuesta por los géneros mestizos o híbridos de carácter literario que priman sobre los sistemáticos. Esto alcanza al ámbito de la ciencia tanto como al de la filosofía en las cuales el ensayo se generaliza como género dominante.

En este marco debemos tener en cuenta dos aspectos que afectan al lugar que la cultura ocupará en las sociedades del cambio de siglo, incluida España: la poco clara distinción entre cultura y casta, es decir, la mezcla de connotaciones provenientes de las ciencias sociales y las que lo hacen desde la biología —un saber que vendrá a ser dominante durante bastantes décadas— (véase Álvarez, 1988). La ubicación del enfoque en este plano nos remite inmediatamente al segundo: el carácter evolutivo del concepto de cultura. Así se explica la importancia que adquirió la orientación spenceriana y su popularidad entre los intelectuales españoles. «¿Qué conocimientos son más útiles?», se titulaba un artículo de Spencer en el que trataba de responder a la cuestión de cuál debe ser «nuestra *dirección racional*», para lo cual se han de «clasificar, según su importancia, las principales direcciones de la actividad que constituye la vida humana» (Spencer, 1983). Y esta es la respuesta que ofrecía el propio Spencer:

> 1. Actividad que concurre directamente a la conservación del individuo; 2. actividad que, proveyendo a las necesidades de la existencia, contribuye indirectamente a su conservación; 3. actividad empleada en educar y disciplinar a la familia; 4. actividad que asegura el mantenimiento del orden social y de las relaciones políticas; 5. actividad de diversas clases empleadas en llenar los momentos de ocio de la existencia, es decir, en la satisfacción de los gustos y de los sentimientos (*ibid.*, 37).

Lógicamente, de aquí se derivaba la aplicación práctica en el orden pedagógico pero trasplantable al orden social y biológico de la acción educativa:

> Educación que prepara para la conservación directa del individuo; educación que prepara para su conservación indirecta; educación que enseña a educar a la familia; educación que forma al ciudadano; por último, educación en que se cultivan las artes, verdadero refinamiento de la vida (*ibid.*, 39).

Si leemos estas propuestas en las claves que abordaba la eugenesia —«actuar sobre el alterado mecanismo evolutivo de la sociedad, y

hacer que esa decadencia y degeneración se convierta, por voluntad y acción del hombre, en un proceso de regeneración de la raza»—, tendremos que «en general, todo lo relacionado con la higiene y sanidad; y con la sociología (sociología impregnada de evolucionismo y preocupada por el crucial problema demográfico y de 'calidad' de la población; del derecho [...] de la antropología [...] deben ser caracterizados de alguna manera» (Álvarez, 1988, 181). Y lo mismo las sociedades. Esta doctrina condujo a la hiperpositivación de la llamada psicología de los pueblos. Diego Núñez (1988) ha analizado esta orientación con detenimiento. «La identidad nacional de los pueblos —apunta— comenzó así a interpretarse a la luz de ingredientes físico-naturales: la raza, el clima, el medio geológico, etc., se convirtieron en los factores explicativos determinantes: con lo cual, los caracteres nacionales de ascendencia romántica se transmutan en datos fijos e inmutables, y por tanto ahistóricos» (*ibid.*, 159). A propósito de la «falacia de los caracteres nacionales», el propio Núñez señala la trasposición del plano de lo constitutivo-natural de los rasgos o peculiaridades que se forjan en el devenir del tiempo, a los «vinculados a situaciones concretas en el tiempo y en el espacio en el devenir de ese pueblo o cultura, y sin las cuales no se podría explicar su presencia» (*ibid.*, 169).

Esta mezcla de naturalismo y sociologismo, con predominio aún del primero, rige la interpretación de los procesos y, concretamente, la elaboración del concepto de «casta», presente en el libro de Unamuno *En torno al casticismo*. Se trata de un concepto intermedio entre raza, radicalmente vinculado a la constitución natural, e historia, que solo puede justificarse por la existencia de componentes culturales que cambian a lo largo del tiempo. El concepto de «intrahistoria será ese punto de convergencia que le sirva a Unamuno, en su artículo «De mística y humanismo», para plantear que España no pertenecía a las culturas espurias sino a las genuinas, pues en su intrahistoria había habido «personas que buscaban libertad interior bajo la presión del ambiente social y el de sí mismos, del divorcio entre su mundo inteligible y el sensible en que los castillos se convierten en ventas, libertad interior, desnudarse de deseos para que la voluntad quedara en potencia respecto a todo» (Unamuno, 1972). Todo ello para levantar la guardia frente a la regresión de su propia sociedad. Pedro Ribas, en el epígrafe que dedica a la posición que Unamuno adoptó respeto de Hegel y hablando de la dimensión de la intrahistoria, señala que «el principal sentido que Unamuno quiso darle, a saber, que la cultura es resultado de la labor de muchas generaciones de hombres y que esta labor no es la aportación de genios o figuras singula-

res, sino la aportación de colectividades humanas. Y este aspecto sí que tiene un indudable paralelo con desarrollos de la obra del filósofo alemán en los que este considera también la cultura como producto de la colectividad» (Ribas, 2002, 124).

Pero, en Unamuno, no hay propiamente una teoría de la cultura, sino más bien alusiones hechas al hilo de otras reflexiones. Algunas de ellas fueron escritas en los artículos de juventud como el publicado en *La Justicia*, el periódico impulsado por Salmerón en 1888, «La prensa y la cultura» (Núñez y Ribas, 1997, 152-154). «La prensa —sostiene— representa la cultura media, pero por lo mismo es mediana maestra de cultura, porque no da representación adecuada a las minorías y ahoga el espíritu progresivo bajo el instinto conservador. Es en el fondo, misoneísta, como nuestro pueblo lo es hoy». Unos años después, en «Los lunes de *El Imparcial*» (1906), publica un artículo titulado «La cultura española en 1906», bastante crítico y desdeñoso en general. Muestra en él su distanciamiento político con casi todo, pero lo interesante para nuestro propósito es su identificación con la cultura y con las letras, propiamente con la lengua o la literatura. Cuando aborda la cuestión de la naturaleza, la pone en relación con la historia, la intrahistoria, la tradición eterna o la casta, pero no propiamente con la cultura, que es entendida como las letras, la lengua o la literatura propiamente dicha. Seguramente porque Unamuno tuvo, antes que nada, vocación de enseñar, de educar, pero, sobre todo, de comunicar y de comunicar con cada uno. De ahí que el tú al que se dirige Unamuno sea también una característica de su lenguaje, nada objetivista.

Años después (1928) se publicaría un libro con textos manuscritos de autores célebres de nuestra historia, tanto de contemporáneos —pues se incluía uno de Ortega dirigido a los niños españoles, de Zozaya, Azorín, Menéndez Pidal, de Unamuno, Ramón y Cajal, etc.—, como de clásicos: santa Teresa, Juan de Mariana o Cervantes, entre otros. En este libro se sostenía que la raza y la lengua confluían en torno al concepto de hispanidad, acuñado pocos años antes y más próximo al de casta utilizado por Unamuno que al moderno de cultura. Es verdad que tenía un uso pedagógico, pero los compiladores (cuyos nombres no figuran en el libro) no dejaron pasar la ocasión de explicar sus propósitos:

> Con este valor de autenticidad; con la emoción que despierta cada uno de estos trabajos, ya sea —en los antiguos o simplemente autores desaparecidos— por la doble evocación del pensamiento y el trazo gráfico, ya —en los escritores contemporáneos que se dignaron

escribirlos para nuestro libro— por la genuina estructura y la íntima expresión con que se ofrecen al lector; coincidiendo, la mayor parte de estos, en una noble exaltación del sentimiento patrio que responde a la más pura y elevada de nuestras tendencias, brindamos nuestro libro al Profesorado de España y la América Latina, y a las nuevas generaciones de habla española, gentiles renuevos de una raza inmortal, para que, a la vez que descifren caracteres manuscritos auténticos, se familiaricen con el espíritu y el estilo de los más grandes ingenios que pudieron trazarlos en nuestro glorioso idioma» (AA.VV., 1928, 11).

Puede verse aquí el espíritu unamuniano de «cultura», vinculado a la lengua y la literatura, como la expresión de un pueblo más que de una sociedad organizada por instituciones bien constituidas, como parecía dar a entender el ascenso de las ciencias sociales. Esta mezcla de la expresión creadora del genio individual con elementos provenientes de la biología, según señalábamos con anterioridad, ponía de manifiesto la herencia de la filosofía modernista que suavizaba mucho el concepto mismo de raza, al trasponer lo que este término tenía de constitutivo al ámbito de la pura creación. Aunque no se dice explícitamente, podemos señalar que están hablando de cultura. Y así había quedado de manifiesto en la revista *Alma Española*, que se publicó entre noviembre de 1903 y abril de 1904 (23 números). La revista fue abierta por un artículo del novelista Pérez Galdós cuyo título «Soñemos, alma, soñemos» es bien significativo, tanto del lenguaje de la época como del espíritu que guiaba en esos años el cambio de siglo, en el que hay una sintonía entre quienes venían del realismo estético y quienes apuntaban hacia una nueva forma de hacer literatura. Esa mezcla, como decíamos, de lenguaje fisiológico y espiritual como componentes de la estética finisecular, del que tampoco estuvieron exentas las ciencias sociales, es exponente de ese tiempo en que las ciencias sociales aún no tenían una terminología bien acuñada, en que hay un exceso de dependencia del lenguaje naturalista y biológico y de utilización de metáforas provenientes de la medicina. Por eso, la cultura aún se considera externa al «organismo» social y probablemente eso impidió que se abordara su teorización.

Podemos señalar que hacia 1905 la sociología había alcanzado su primer estadio en la institucionalización. El estudio de Bernabé Sarabia «Precursores de la Sociología española. Siglo XIX», da cuenta de un buen número de investigaciones y que muestra que este periodo es prácticamente coincidente con la generación que institucionalizó la sociología en Europa, con dos rasgos característicos: su constante proyección deontológica» y su atención a la llamada «cuestión social» (Sarabia, 2001, 33). La primera la emparentaba de manera inmedia-

ta con la educación, como sucedió con la tradición de la Institución Libre de Enseñanza; la segunda con los intelectuales que trataban de analizar los movimientos obreros y la situación de las clases más deprimidas, en una sociedad profundamente desigual. En cuanto a la Psicología, siguió un camino similar, seguramente con algunos años de antelación, como pusieron de manifiesto Quintana y otros: «La psicología científica aplicada a la educación habría de convertirse en uno de los fundamentos más sólidos para la optimización de su estrategia educativa. La dinámica de las traducciones refleja muy claramente este interés prioritario del krausismo y de los ideólogos de la España liberal por la fundamentación rigurosa de la intervención educativa» (Quintana *et al.*, 1997, 18).

Por su parte, los escritores del 98 —Unamuno incluido, que fue militante del Partido Socialista—, sin desinteresarse por estos dos rasgos comunes, siguieron una línea menos analítica y más ensayística o abiertamente estética, apostando por la novela. Carlos Seco ha estudiado la construcción de la figura del intelectual en torno a la fecha del final del siglo y sostiene que «el literato, el periodista, el escritor (frecuentemente) y el artista (más raramente) empiezan a intervenir en la vida pública en nombre de una autoridad nueva, y muestran así que existen como seres socialmente diferenciados, y específicos. El *intelectual*, tras adquirir una nueva conciencia de su función, que suele considerarse una misión, reivindica también una identidad...» (Seco, 1991, 87). Ciertamente, esta figura será muy importante en el abandono de la especulación y en la apuesta por una nueva forma de saber que obligará a crear nuevas instituciones. La cultura será la razón de ser tanto de los intelectuales como de estas nuevas instituciones, en oposición al poder clerical y a las ideas religiosas. Así pues, la cultura se dota, aun con «una extrema confusión de doctrinas y perspectivas» (Serrano, 1991, 103), entre el racionalismo y la ensoñación, de lenguajes prestados de otras ciencias entonces dominantes, adquiriendo la capacidad para crear la identidad de «otra» España, como decía el Maeztu de aquellos años.

3. EN EL HORIZONTE DEL 14: ORTEGA Y D'ORS

Jean Louis Guereña (1991) se ha aproximado con detenimiento a ese terreno que llama sensible, es decir, a la educación, desde la función que desempeñan las instituciones culturales. La primera de ellas fue la conversión de la Facultad de Derecho en Facultad de Derecho y Ciencias Sociales (1900); la segunda, el Ministerio de Instrucción

Pública, creado en 1901; la tercera, la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, creada en 1907; en cuarto lugar, el establecimiento de una red de instituciones y actividades orientadas a la educación popular. Aquí se incluyen las campañas de extensión universitaria que se desarrollaron en Barcelona, Valencia, Sevilla y Oviedo, y las universidades populares o los ateneos obreros que se sumaron a los ya creados en el XIX. Deberían añadirse los congresos pedagógicos, tanto los nacionales como los provinciales, celebrados en la última década del XIX. Así pues, la cultura no es tanto teorizada cuanto considerada como elemento esencial de eliminación de prejuicios y concepciones dogmáticas, de liberación de la clase obrera y, por tanto, base de la educación. Se sitúa entre la ciencia y la literatura —es decir, entre dos discursos que hacen de ella un lugar común—, impulsa campos de conocimiento y actividades de todo orden, incluidas las artes visuales y la recuperación etnográfica, y contribuye decisivamente a poner las bases de la ciencia antropológica[7]. En definitiva, toda la realidad estaba impregnada de la palabra «cultura». Con ella termina un largo artículo firmado por Blas Zambrano, el maestro formado en Sevilla con Sales y Ferré y otros intelectuales krausistas, publicado en *La Escuela Moderna* (Zambrano García, 1998): «Ideal y realidad debe ser el lema de la cultura» como crítica al que denomina «positivismo práctico», es decir, como defensa de una concepción de la cultura que redima no solo de la ignorancia —incultura— sino de la injusticia. En buena medida, resume este lema el espíritu que guiaba a quienes reivindicaron la cultura como instrumento de transformación de la clase obrera, bien desde la órbita del pensamiento socialista desarrollado por Núñez de Arenas, o desde posiciones próximas como podía ser el caso de Ferrer i Guardia y su Escuela Moderna. Todos los proyectos eran exponentes del alto grado de fiabilidad que se otorgaba a la educación como vehículo difusor de la cultura en la construcción de España y en la liberación de la clase obrera.

Debe señalarse que Ortega y Gasset representa, en este proceso de consolidación de la cultura como base de la realidad nacional, su culminación en el periodo anterior a la guerra civil. No es casual que Juan Pablo Fusi comience su volumen dedicado a la cultura española del siglo XX con una frase de Ortega: «Cultura —escribió Ortega y Gasset— es el sistema vital de las ideas de cada tiempo» (Fusi, 1999, 11). El interés del estudio de Fusi se completa con una detallada pe-

7. Véanse los capítulos «La literatura popular y las ciencias categoriales», «Literatura popular y conocimiento histórico» y «Literatura popular y reformas de la administración de la justicia» (López Álvarez, 1996).

riodización de la cultura española del último siglo que, por su claridad y precisión, la hacen muy útil (véase también Martín, 2014).

No es casual que Ortega parta de un diagnóstico muy similar al que había hecho Laverde en la Carta-Prólogo de la primera edición de *La ciencia española* cuando el maestro de Menéndez Pelayo sostenía, como base del progreso, «la solución de continuidad entre lo viejo y lo nuevo» (Laverde, 1876, xlvii); e, incluso, que no estuviera tampoco muy alejado de la idea que ya hemos señalado a propósito de Unamuno. Ortega lo dirá de esta manera:

> [...] nos falta precisamente lo que Francia, Inglaterra, Alemania y hasta Italia han tenido siempre: la continuidad de la cultura. He aquí el factor específico de nuestro problema. Y este defecto no es de hoy, no es de los últimos cincuenta años, sino que nos acompaña desde tres siglos. Para nosotros los que tenemos el alma enferma, incurable tal vez, con la lepra de la historia de España, es la cultura un ideal. Para los más contentadizos y exentos de esa sensibilidad metafísica ha de ser la cultura el instrumento forzoso que establezca sobre nuestra vida un bienestar físico. Ya que no por fuerza de la dialéctica han de proclamar la cultura por maquiavelismo (Ortega, 2007, 191).

Ahora bien, si Unamuno o Laverde priorizaban la propia tradición, Ortega considera que «valemos muy poco» (*ibid.*, 109). Habrá de ser por tanto la pedagogía, «médula de la historia», la que ponga en marcha un nuevo tiempo en el cual juegue un papel fundamental el maestro, «pues es falso que pueda uno educarse a sí mismo» (*ibid.*, 110).

En este proceso, Ortega esclarece su posición acerca de la cultura, entendida como libertad de conciencia y como ciencia. Europeización, en suma, que puede resumirse en estos cuatro párrafos:

> [1.] Es preciso educar la conciencia política del pueblo español. Desde hace dos años, mi pluma, que salva su torpeza con el entusiasmo, apenas si se ha movido para clamar otra cosa. ¿Cómo hemos de educar al pueblo? [2.] Paz y cultura tienen un valor recíproco en mi vocabulario: paz es la postura del alma culta, y cultura es cultivo, es labranza de la paz. Por naturaleza son los hombres hostiles; solo la cultura les hace amigos. [3.] Europa, señores, es ciencia antes que nada: ¡amigos de mi tiempo, estudiad! Europa es también sensibilidad moral, pero no de la vieja moral subjetiva, de la moral cristiana —acaso más bien jesuítica— de las intenciones, sino de esta otra moral de la acción, que antepone las virtudes políticas a las personales porque ha aprendido —¡Europa es ciencia!— que es más fecundo mejorar la ciudad que el individuo. [4.] Sin respeto y sin seriedad no es posible la cultura. Puesto que no podemos aprender esas virtudes en español, estamos obligados a buscarlas donde quiera que se hallen (*ibid.*, 114 y 118).

Igual de explícito será cuando se dirija a los socialistas madrileños:

> [1.] Para mí, socialismo es cultura. Y cultura es cultivo, construcción. Y cultivo, construcción, son paz. El socialismo es el constructor de una gran paz sobre la Tierra. [2.] Cultura no es una palabra vaga: cultura es cultivo científico del entendimiento en cada hombre, de su moralidad, de sus sentimientos. Es, pues, preciso para que la cultura sea verdaderamente el poder espiritual reconstruir la sociedad, que todos los hombres participen de ella y que las instituciones se transformen de manera que todos puedan ser cultos. [3.] El hombre es hombre en tanto en cuanto es capaz de ciencia y de virtud, de cultura [...] La cultura se va imponiendo: es el poder espiritual moderno. Gracias a que las gentes educadas por la ciencia, se han convencido de que es un deber hacer participar a todos los hombres en la cultura, se han apoyado directamente o indirectamente a los partidos socialistas. [4.] Es tal la conexión indisoluble entre socialismo y cultura que la fuerza de aquel depende de la cultura de cada pueblo [...] Socialización de la cultura, comunidad del trabajo, resurrección de la moral: esto significa para mí democracia (*ibid.*, 120, 124-126).

En *La cuestión moral* de 1908 —texto anteriormente citado— y otros ensayos de Ortega de esos años, se produce un salto cualitativo que responde a los parámetros de la conocida fórmula de «cultura como comportamiento aprendido»; pero comportamiento colectivo, con lo que se adelanta a las teorías que dominarán en Europa las dos décadas siguientes, por cuanto corrige la psicologización de la cultura en términos de capacidades o adaptaciones vitales, para hablar de contenidos culturales más allá de la pura biología. La cultura es el elemento que desvincula al hombre de su naturaleza propiamente y le permite construirse a sí mismo. Es decir, Ortega vincula la cultura a una forma de organización social, a una «estructura» social, como dirá años más tarde, hacia los treinta y cuarenta, Radcliffe-Brown. Si la cultura tiene que conformar la sociedad —la ciudad, la nación-España— a la realidad europea, es requerible una forma de organización política que permita el desarrollo de aquella para que permita elaborar un modelo que podríamos calificar de universal. La expresión «europeizar» vendría a significar «culturizar» o, en definitiva, universalizar en un sentido moderno, antitradicional del término. Cultura es, por tanto, un instrumento de transformación, cuanto culto es el adjetivo que debe aplicarse a las naciones que alcancen una realidad regida por la ciencia, formadas por individuos educados de esta manera.

En su conferencia del 12 de marzo de 1910 en *El Sitio* de Bilbao estas ideas de raigambre neokantiana quedarán más claras: la edu-

cación es necesaria porque el hombre consiste en superar su constitución, el hombre es un individuo de la humanidad y, por tanto, la pedagogía ha de tener un carácter social. Sociedad y cultura no solo son complementarias, sino que la existencia de una está vinculada a la otra. «Todo individualismo es mitología»: por tanto, lo será también cualquier intento de limitar la pedagogía al ámbito individual. «Antes llamábamos a esto político: he aquí, pues, que la política se ha hecho para nosotros pedagogía social y el problema español un problema pedagógico» (*ibid.*, 253). Y así, tras dar cuenta de la necesaria organización para la propia vida —social— del hombre, dará cuenta de que esta pasa por resolver «los grandes problemas culturales». Es decir, los grandes problemas lo son de naturaleza cultural y pertenecen a ese ámbito, al de la cultura como «labor, producción de las cosas humanas», las cuales consisten en «hacer ciencia, hacer moral, hacer arte» (*ibid.*, 254). De manera que asignamos el calificativo de más cultos o menos cultos a los pueblos según su capacidad de producir «cosas humanas». Aquí Ortega introduce un elemento nuevo: esa producción la constituyen precisamente las «manufacturas», la producción de cosas, dando a la cultura una dimensión material importante que podríamos sintetizar en la expresión «cultura del trabajo», pero también en la toma en consideración de la producción cultural a través, precisamente, del trabajo. Sin olvidar una idea que ya estaba expresada con anterioridad: la necesaria socialización de este proceso.

Así pues, sin entrar a valorar el acierto de Ortega en su diagnóstico, podemos señalar que hacia 1910, cuando ha ejercido de profesor en la Escuela Superior del Magisterio, cuando obtiene su cátedra de Metafísica, tiene ya una idea completamente formada sobre la cultura y su función constructora de la nación. Solamente teniendo en cuenta esta primera parte de su recorrido —primera navegación— puede entenderse *Meditaciones del Quijote*, su esbozo programático de una filosofía sobre y para España, elaborado en torno a la teoría de la novela, análogamente a como por esos años hacen otros intelectuales europeos: Lukács, Benjamin, más tarde Bajtin... Por eso el propio Ortega llega a debatir con Baroja en torno a este género omnicomprensivo en lo que podría considerarse un juicio sobre la razón moderna. Habrá que esperar a la generación siguiente, porque ella será la encargada de lanzar una carga de mayor profundidad sobre esta cuestión, como dejará claro el manifiesto de 1929.

Aborda Ortega, en este su primer libro, ni más ni menos que la pluralidad de culturas como habían hecho otros teóricos con antelación, una orientación que aún habría de tener un largo recorrido

durante el siglo XX y con efectos tan dramáticos como los sufridos a partir de los años treinta. Si las diferencias raciales, o las culturales, habían sido la base teórica para justificar los nacionalismos, después habrían de serlo para establecer las diferencias nacionales. Para ilustrar esto valdría recordar el choque que para Dionisio Ridruejo supuso saber que «para los nazis, los pueblos eslavos y latinos, como los gitanos, entraban en la categoría de los *Untermenschen* (hombres inferiores). España no podía esperar nada bueno de un triunfo de Hitler, a juzgar por lo que Masoliver acababa de ver en Polonia. Si Hitler llegaba a ganar haría realidad su sueño de convertir a los españoles, como parte del Nuevo Orden, en un pueblo de *pastores y campesinos*» (Penella, 1999, 277-278), y por tanto pocas máquinas de escribir harían falta para realización de esas tareas.

En su libro de 1914, Ortega esboza un tratado de filosofía de la cultura que recoge análisis que venían haciéndose desde el siglo anterior y de los que se apropia para «europeizar» a España y al mismo tiempo constituir una filosofía propia, en aras de conseguir los objetivos que se venía proponiendo en los artículos y conferencias de estos años. Tomando como base las diferencias étnico-histórico-culturales entre la «cultura mediterránea» (que sustituiría a la «latina») y la «cultura germánica» abordará lo que ha significado para España tener a Cervantes a nuestra espalda, la apuesta por el llamado «realismo» y las consecuencias que habría tenido la renuncia o, al menos, un menor aprecio por el concepto. José Lasaga lo resume con acierto bajo el epígrafe «Cultura y vida», por cuanto de esta reflexión nacería la propuesta orteguiana de la «razón vital», que no otra cosa es esa expresión con el sustantivo y el adjetivo dispuestos en equilibrio dinámico (Lasaga, 2003, 43-44). Si la cultura es la base de la sociedad humana, el objetivo es elaborar una cultura sobre la que asentar Europa partiendo de la superioridad de la ciencia alemana sin renuncia a la vida, lección que nos corresponde trasmitir a los pueblos del sur.

Muchos acontecimientos habían ocurrido cuando Ortega emprende la escritura de *La rebelión de las masas* hacia el final de la década de los veinte: finalización de la primera gran guerra, Revolución rusa y ascenso del nazismo en Europa; en España, crisis de los partidos dinásticos y dictadura de Primo de Rivera. Muchas vueltas le dio a lo tratado en este libro por cuanto el «Prólogo para franceses» es de 1937 y el «Epílogo para ingleses» es del año siguiente. En el primer caso sostendrá: «Y esto es *ser* un pueblo de hombres: poder hoy seguir en su ayer sin dejar por eso de vivir para el futuro, poder existir en el verdadero presente, ya que el presente es solo la presencia del pasado y del porvenir, el lugar donde pretérito y futuro efectiva-

mente existen» (Ortega, 1986, 41). En el segundo abundará en esta idea, pero con un matiz diferente: «Mientras se crea que un pueblo posee un 'carácter' previo y que su historia es una emanación de ese carácter, no habrá manera de iniciar una conversación. El 'carácter nacional', como todo lo humano, no es un don innato, sino una fabricación. El carácter nacional se va haciendo y deshaciendo y rehaciendo en la historia. Pese esta vez a la etimología, la nación no nace, sino que se hace» (*ibid.*, 203).

Ciertamente, Ortega pone el acento en la historia, pero le cuesta mucho desligarse de una cierta base biológica que terminó por lastrar su apuesta clara por la cultura, tal y como la expresó en sus textos de los primeros años. No olvidemos el significado que, a este propósito, tuvo la publicación de *España invertebrada* (1921) como intento casi imposible de conciliar biología e historia; o la reacción que supuso *La deshumanización del arte* (1925) por situarse casi en el lugar opuesto y «salvar» así sus propuestas. Pero muy fuertes fueron los acontecimientos que le condujeron al pesimismo que muestra cuando trata de resumir la «tesis» de su ensayo al final de la década:

> Sufre hoy el mundo una grave desmoralización, que entre otros síntomas se manifiesta en una desaforada rebelión de las masas, y tiene su origen en la desmoralización de Europa»; [...] «La soberanía histórica se halla en dispersión»; [...] «Ya no hay plenitud de los tiempos»; [...] *Quien*, es decir, qué pueblo o grupo de pueblos; por tanto, qué tipo étnico; por tanto, qué ideología, qué sistema de preferencias, de normas, de resortes vitales... (*ibid.,* 193).

Sin embargo, si leemos este texto al lado de su casi contemporáneo libro *Misión de la Universidad*, encontramos lucidez para abordar cuestiones que después sufrirían un retroceso importante. Se trata del papel de la ciencia, de su enseñanza y de su función social. El apartado V está dedicado a «Cultura y ciencia», donde aborda la cuestión de la humanización de la ciencia, por consiguiente del riesgo que supondría su tecnocratización (más que propiamente tecnificación). Es en ese marco en el que propuso la conveniencia de crear una «Facultad de Cultura [como] núcleo de la Universidad y de toda la enseñanza superior» (Ortega, 1982, 67). Su justificación es clara: «Hay que humanizar al científico, que a mediados del siglo último se insubordinó, contaminándose vergonzosamente del evangelio de rebelión que es desde entonces la gran vulgaridad, la gran falsedad del tiempo. Es preciso que el hombre de ciencia deje de ser lo que hoy es con deplorable frecuencia: un bárbaro que sabe mucho de una sola cosa» (*ibid.*, 71). Y el objetivo a conseguir también: «La necesidad de

crear vigorosas síntesis y sistematizaciones del saber para enseñarlas en la 'Facultad' de Cultura irá fomentando un género de talento científico que hasta ahora solo se ha producido por azar: *el talento integrador*» (*ibid.*, 72). Sin duda, el catedrático de Metafísica que cumplía veinte años en su cátedra no había olvidado los principios que había sostenido desde aquellos años: la cultura es la base de la constitución nacional y la educación es el vehículo imprescindible para conseguirlo. Lo que le perturbaba profundamente era la emergencia del hombre-masa como concepto y de los movimientos de masas como realidad operante. Ambos resultaban ser lo opuesto a sus ideales de cultura, de hombre culto y de nación culta.

Cuando Ortega escriba en los años cuarenta «La *Historia de la Filosofía* de Émile Bréhier» resonarán en su comentario viejos debates acerca de la autenticidad e inautenticidad, sobre la vinculación al progreso y la evitación del regreso, pero mantendrá con claridad la dimensión social de la filosofía, pues es «función de la vida colectiva, es un hecho social, una institución y todo esto pertenece también a la realidad 'filosofía'» (Ortega, 1983, 395). Más aún, seguirá sosteniendo expresamente que «en la sociedad es vigente la convicción de que la filosofía es una necesidad colectiva» (*ibid.*, 396). Son ideas que había defendido mucho tiempo atrás y que sostendrá hasta el final. Seguramente esta es la razón de que emprendiera con Julián Marías la fundación del Instituto de Humanidades, donde pretendían llevar a cabo la función social y cultural asignada a la filosofía, retomando sus cursos bajo la denominación *El hombre y la gente*. Debemos decir que estas doscientas páginas en torno al concepto de «uso social» constituyen una verdadera filosofía de la cultura, que Ortega fue explicando desde 1934 —primero en España, luego en Buenos Aires— para impartir la mayor parte de las lecciones en el Instituto de Humanidades, tras su regreso a Madrid.

Varios autores han señalado que esta obra sería la otra cara de *La rebelión de las masas*. No es la masa lo que estudia ahora, sino la alteridad, las diversas formas en que se manifiesta el otro, mas no por defensa del individualismo sino para explicar la dimensión social del hombre. Digámoslo con sus palabras: «que la sociedad vive en el individuo bajo la forma de tradición cultural» (García Casanova, 1993, 137), de tal manera que solo a través del otro nos podemos reconocer a nosotros mismos, una manera de equidistancia respecto del objetivismo pero, no menos, del subjetivismo. Hablamos de la sociedad y el yo, tema que ya había ocupado a Ortega en *Investigaciones psicológicas* (1915). Recuérdese con qué atención siguió el desarrollo del psicoanálisis (Freud, psicoanálisis y sus adjetivaciones aparecen cita-

dos en más de ochenta ocasiones en su obra) y cómo contribuyó a que fuera conocido en España. José Castillo recuerda la impresión que tuvo Ortega cuando comenzó a leer libros de sociología y comprobó que no le ofrecían las claves que él buscaba. Esto le habría conducido a otra búsqueda: la de una articulación con el resto de ciencias humanas, incluida la filosofía, que habría dado como resultado un tipo de «sociología humanista» (Castillo, 2001, 133) y una filosofía que no se explica sino por su vinculación radical al concepto mismo de cultura.

Seguramente *El hombre y la gente* es el resultado de ese esfuerzo. En todo caso, y como señala muy bien García Casanova, «la homogeneidad del pensamiento orteguiano, en cada uno de los periodos de su evolución filosófica, es un dato de la mayor importancia a la hora de sostener que su filosofía, lo mismo que ahora su sociología, se desprende de un núcleo originario y fundante desde el que se ilumina su reflexión sobre la multiplicidad de asuntos, objeto de sus meditaciones» (1993, 98). Desde presupuestos diferentes, incide en esa misma idea de unidad interior de la obra orteguiana Javier San Martín, al señalar que «el filósofo madrileño parte de un diagnóstico filosófico, la desvitalización o pérdida de vitalidad de la razón que acompaña la pérdida de sentido de la vida concreta inmediata. Su propuesta significa entonces la necesidad de acometer una revitalización de la razón» (San Martín, 2005, 122). Cuáles eran las condiciones reales en que esto había ocurrido y sobre qué bases debía producirse la revitalización en términos históricos constituyeron el objetivo de su empresa filosófica, la cual necesitó la inclusión de las ciencias sociales de acuerdo con las orientaciones que se cultivaban en su tiempo. Es este su principal activo, el cual se fracturaría tras la guerra civil arrastrando al propio sistema educativo hacia una fractura de igual naturaleza.

La orientación iniciada por Ortega fue continuada por José Medina Echavarría, Francisco Ayala y, en muy buena medida, por José Gaos. Todos ellos fuera de España, por lo que su influencia durante las primeras décadas, tras la guerra civil, fue en la práctica inexistente.

Por otra parte, debemos hacer una mención a un contemporáneo de Ortega y Gasset que escribe en clave diferente. Nos referimos a Eugenio d'Ors (1882-1954), un autor sobre el que no han faltado estudios desde el libro de Aranguren (Aranguren, 1994. Véase también Rius, 1992; Torregrosa, 2003; Terricabras, 2010) y que, sin embargo, aún no se ha incorporado a la cultura filosófica a pesar de su interés, principalmente en relación, precisamente, con la filosofía de la cultura[8].

8. Seguramente, con la misma justicia debería figurar Jaume Serra Hunter, autor de *Filosofía i cultura. Suggestions i estudis*, publicada en varias series entre 1930

Representante del *noucentisme*, podemos decir que participó de las inquietudes suscitadas por la crisis de fin de siglo, preguntándose acerca de la constitución tanto del sujeto como de la nación. En este sentido, buscó nuevas formas de universalización desde la reflexión estética, sin renuncia a lo genuino del sentimiento, la religión y la ciencia, evolucionando, progresivamente, hacia las posiciones adoptadas por la generación de Ortega. De hecho, los ensayos que fue publicando en los años del final de la primera década del siglo naciente fueron recopilados en la emblemática fecha de 1914 bajo el título *La filosofía del hombre que trabaja y juega* (D'Ors, 1995). Desde entonces hasta *El secreto de la Filosofía*, editado en 1945 (D'Ors, 1998), cabe apreciar muchos cambios de situación y una evolución ideológica que ha marcado su recepción. Las contradicciones que sugieren su evolución desde el catalanismo inicial hasta la fidelidad al régimen de Franco son también evidentes y recorren su intento de articular la estética y la filosofía de la crisis de fin de siglo con la racionalidad de la generación siguiente, aun siendo los problemas de fondo semejantes: la dualidad humana entre la razón y la vida, su inserción igualmente dual en el mundo, la individualidad y la dimensión social, la nación y la universalidad, la difícil armonización de la contemplación y la acción, en definitiva, la libertad y la realidad como zona de resistencia... Buscar una respuesta a esos dualismos es dar solución al problema de ser hombre. A eso es a lo que llamó «cultura» Eugenio d'Ors.

Hemos visto cómo Ortega trató de articular los saberes necesarios para dar una respuesta a estos problemas y cómo planteó, no sin dificultades, una hipótesis razonable. Sin embargo, en D'Ors ese paso de la filosofía de la historia a la teoría de la Cultura se hizo de manera problemática cuando no confusa. Así lo explica en *El hombre que trabaja y juega* al abordar el dualismo del ser humano:

> Uno se compone de las facultades anímicas, el cuerpo individual, los instrumentos (animales domésticos, elementos naturales ya servidos, el fuego y el agua en la mitología turania); a ese mundo llamo yo EL ESPÍRITU. El otro mundo comprende la colaboración que al esfuerzo de un hombre traen todos los esfuerzos históricos de los demás hom-

y 1932. Ferrater Mora le dedicó una breve entrada en su *Diccionario*. Sitúa Serra Hunter el problema de la cultura en el marco de la historia, pues fruto de la diversidad de culturas es la historia de la humanidad que quedaría dividida en tres grandes etapas: cultura oriental, cultura clásica y cultura cristiana. La división, muy simplificada, obedece a una coherente comprensión del eje tiempo-lugar de nuestro mundo. El siglo XX pertenecería a la tercera etapa.

> bres; a ese mundo llamo LA CULTURA [...] Por tanto, para mí, ESPÍRITU quiere decir la «unificación funcional de una parte de las fuerzas naturales con el Albedrío» y CULTURA «la unificación funcional de una parte de las fuerzas históricas con el Albedrío» (D'Ors, 1995, 144).

Sin duda, se trata de una versión de las ciencias de la naturaleza y del espíritu a la inversa para justificar la alianza de la cultura con la historia, entendiendo así que esta es «la suma de significaciones, acontecimientos y figuras que, dentro de lo histórico, se destacan con un doble valor de universalidad y de perennidad» (D'Ors, 2003). ¿Podría equipararse esta noción dorsiana a la unamuniana de estilo como aquello que define al ser humano traspasando del ámbito general hombre o humanidad al plano individual? ¿Es ese el ámbito desde el que se puede universalizar eliminando los particularismos? Así parece desprenderse de los planteamientos de Eugenio d'Ors, de tal manera que sería el clasicismo lo que define realmente la cultura como ámbito realmente humano. Llegados a este punto se pregunta Aranguren a este respecto ¿cuál es la situación desde la que produce Eugenio d'Ors su filosofía de la historia o ciencia de la cultura? La respuesta vendría dada no por criterios de actualidad y menos aún de moda «¿cultural?», sino por la remisión a un tiempo —eterno— que considera normativo y que estaría fijado «en las *Humanidades*» pues, según D'Ors, «la unidad previa y superior solo se puede encontrar en ese 'acervo común de la Cultura, común a todas las razas, pueblos, gentes; común a todos los siglos y generaciones, el tesoro perdurable de las Humanidades'» (Aranguren, 1994, 141-142).

Esta sería la parte teórica del planteamiento dorsiano, que encuentra su fundamento en los postulados del *noucentisme* (véase *ibid.*, 165 ss.; Abellán, 1989, 105), pero lo que hace más atractiva esta postura es su correlato: la necesidad de la acción, es decir, del trabajo frente a una actitud meramente estática o contemplativa: «el hombre que trabaja y juega». De hecho, D'Ors pertenece a esa generación que conoció el espíritu deportivo, el nacimiento del *sportman*, y que, junto con la música y el cine, fueron la base de una actividad cultural frenética como la impulsada en Cataluña con la fundación del Institut d'Estudis Catalans y una renovación estética impresionante que alcanzaría su punto culminante en 1914, al constituirse la Mancomunidad de Cataluña bajo la presidencia de Prat de la Riba. Buena parte de las instituciones culturales catalanas más representativas son de estos años. Se crearon los seminarios de filosofía, de psicología y de fisiología, cerámica, tapices, forja, red de bibliotecas populares, un Instituto de Cultura para la mujer, etc. Es precisamente en esos años cuando

D'Ors publica su conocida obra en que pone las bases para una teoría general del trabajo humano, que él llama *Espudástica*:

> Este [el trabajo] tiene un denominador común en la noción de «esfuerzo», a la que debe añadir el propósito de una «utilidad inmediata», el resultado de la «producción de un objeto» y la posibilidad de que este falle, pues el trabajador es, en esquema, un «apuntar» (como en el tiro al blanco); un funcionamiento de resultado seguro, como el de las máquinas, no es trabajo humano y tampoco otro de resultado absolutamente aleatorio; es la alternativa posible de éxito o fracaso, de acertar o fallar —constante esta de la Cultura, condición general de todo lo humano—, lo que especifica la actividad laboral (D'Ors, 1998, 372).

Esta idea, que aquí aparece asociada al ser humano, se vincula también a la idea de la construcción de la nación, a la que considera como «obra de cultura, como empresa ideal». De tal manera que si su pensamiento tiene una base biologicista bastante marcada, no es así su concepción de la nación, alejada de la visión naturalista y herderiana, y en línea con la orteguiana, pues donde Ortega ponía «Europa» D'Ors pone «Cultura», con mayúsculas:

> Este orden del saber no se moldea ya —según había querido hacer, entre fracasos—, el otro intento de Filosofía de la Historia que le precedió y que fue conocido bajo el título de «Sociología» según el tipo de ciencias naturales sino como disciplina de carácter filosófico. Las «ideas» que constituyen el patrimonio de la Ciencia de la Cultura han recibido recientemente el nombre de «eones» o «constantes históricas»: no alcanzan la plenitud ideal de las categorías, pero se aproximan a ella (D'Ors, 1998, 367-368).

Homo sapiens, *homo ludens*, *homo faber* serán esas constantes históricas que se plasman en «manifestaciones formales» que vencen la resistencia a equivocarse o al fracaso. D'Ors está dispuesto a trasladar la cultura (las culturas) desde el ámbito de la sociología, al que no habría renunciado en ningún caso Ortega, al de la filosofía, al precio de defender una concepción imperial y de someter al hombre a una interpretación próxima a la disciplina militar. La eficacia es imprescindible para ser hombre, lo cual quiere decir que lejos de la tentación de diletantismo que pudiera asociarse al juego, D'Ors la revierte en actitud valorativa como elemento de la historia, pues incorpora los factores estético-morales, tal como había sostenido Huizinga: desde lo cortesano, la distinción, la elegancia, la nobleza o el litigio, pues el que juega debe estar sometido a la coerción, «una ley interior, bien que consentida».

No hace falta que saquemos algunas de las consecuencias de esta teoría y que llevaron a Eugenio d'Ors desde Solidaritat Catalana, el movimiento catalanista de comienzos del XX, hasta su adhesión al fascismo. Sabemos que D'Ors no es solamente esto, pues sus análisis suponen una aportación interesante, pero conviene tener en cuenta que si se esforzó por desligar su teoría de las circunstancias concretas para elevarse al plano en que la historia es capaz de transformar sus realizaciones concretas en formas «universales», su posicionamiento personal muestra que finalmente estas vuelven a proyectarse en la realidad histórica.

Así pues, Ortega y Gasset y Eugenio d'Ors representan las dos posiciones dominantes de la llamada generación del 14. Ambos coinciden en la revalorización de la cultura como elemento esencial del proceso de humanización. Ambos buscaron igualmente el objetivo de construcción de la nación como parte de ese mismo proceso. Los factores con los que contaron fueron similares y ambos consideraron que la filosofía era la ciencia rectora en estos procesos, aunque contando con las ciencias sociales.

Detengámonos un momento en un maestro de escuela como Blas José Zambrano, buen lector y seguidor de los intelectuales del 14, pues Ortega era muy leído entre los maestros de escuela más competentes, mientras que Eugenio d'Ors tuvo oportunidad de escucharle dos conferencias en la Universidad Popular de Segovia. Por filósofo era tenido entre los próximos y, ciertamente, tenía una formación filosófica más que notable como ya hemos mostrado en otro lugar (Mora García, 2008). Es un ejemplo del papel desempeñado en este y otros campos por los maestros, que, si bien poco estudiado aún, se aprecia cuando se abordan temas que tienen que ver con la educación y la cultura.

Blas Zambrano pronunció dos conferencias en 1927: la primera con motivo del centenario de la muerte de Pestalozzi titulada «La religión escolar»; la segunda, leída en el círculo de la Asociación de Maestros de Madrid: «Formación cultural del maestro (Zambrano García, 1998, 291-331). Sostiene abiertamente que la escuela «debe educar para la cultura», entendida como «el haber del progreso humano que se puede inventariar en *los hombres; en ellos, en sus personas, y no fuera*». Y prosigue:

> No puede decirse, señalando las bibliotecas, los laboratorios y los museos: *eso es la cultura*. No, eso no es la cultura. Eso es *uno* de los efectos de la cultura pasada, y *uno* de los medios para la cultura del porvenir; eso es concreción de cultura, *inepta*, como toda concre-

> ción, para producir por sí misma lo semejante, como la cáscara de huevo no produce otra cáscara de huevo si no es ingerida y asimilada [...]. La cultura, en cuanto a su intención laborante, es la religión del mejoramiento humano, por los medios que la verdad religiosa, la verdad científica, la verdad moral, la verdad estética y la verdad artística vayan ofreciendo. Es en el sentido propio de estos términos, *filosofía y humanismo*. Y como en el sentido de esos términos hay notas comunes, como el humanismo puede considerarse cual una derivación de la Filosofía, *cultura es filosofía*, en el más amplio sentido de la palabra; en sentido pleno, en cuanto al primero de los componentes de su concepto —amor— y con todo el posible desarrollo del segundo elemento, *sabiduría*; esto es, amor intenso y desinteresado a la sabiduría, con su valor ético, con su eficacia moral; o bien, *cultura es humanismo*, si se quiere volcar en este término cuanto la gran palabra *filosofía* contiene (*ibid.*, 301-302).

Lo interesante, aparte de detectar las huellas de Ortega y D'Ors, es comprobar cómo durante este tiempo la educación se planteaba como actividad muy alejada de las orientaciones tecnocráticas que vendrían después, y cómo esto se proyectaba sobre una idea muy clara de la función del maestro como su agente más próximo. Conviene, a este propósito, leer con detenimiento lo que consideraba nuclear en su formación; lo expone con detenimiento en el segundo de los textos citados. Ambos contemporáneos de la creación de la FUE y de la Liga para Educación Social y de algunos congresos pedagógicos importantes. Después vendrían las reformas del plan profesional de 1931 y el proyecto de las Misiones Pedagógicas, la creación de revistas importantes como *Escuelas de España* (1929-1936) y debates en el Ateneo de Madrid sobre la importancia de la historia, la música y la educación física como bases de la necesaria renovación de la enseñanza, base de la formación social, como Ortega había teorizado y ahora se quería llevar a la práctica.

En definitiva, el concepto de cultura quedaría vinculado a un proyecto pedagógico dotado de unidad interior. Esto es lo más relevante de este periodo. De ahí el interés de verlo en ambos planos, pues tanto unos, Ortega y D'Ors, los aquí tratados, como este maestro extremeño, junto a sus discípulos, abordaron tanto la teorización del concepto de cultura como su realización política y pedagógica. La filosofía y las ciencias sociales habían conformado una suerte de unidad que daría este resultado: la cultura se convertía en un concepto dotado de sentido histórico y operante en la construcción de la sociedad.

4. DESPUÉS DE LA GUERRA: LA CULTURA COMO BASE DEL NUEVO ESTADO TOTALITARIO Y NACIONALCATÓLICO

¿Qué sucedió en la España de los triunfadores, tras la guerra civil? En primer lugar, y como es bien sabido, que la mayor parte de quienes representaron las tradiciones a que nos hemos referido fueron expulsados del propio país o, cuando menos, de las cátedras y escuelas. En segundo lugar, que aquella concepción de la cultura como base de una sociedad «republicana» fue sustituida por el Estado totalitario y nacionalcatólico. En tercer lugar, que la filosofía oficial pasó a ser la tomista y las ciencias sociales sufrieron un retroceso muy importante, que condicionará su posterior desarrollo cuando se reinicie dos décadas más tarde (institucionalmente en los cincuenta pero en la práctica no antes de los sesenta).

En «La educación autoritaria del Nuevo Estado» (Puelles, 1988, 361-411), Manuel de Puelles muestra la orientación que tomó la cultura al servicio de la formación de las clases directoras, pervirtiendo la cultura clásica y humanística, al convertirlas en base para la recuperación del que consideraban «ser auténtico de España», por cuanto esta cultura debía ir acompañada de un contenido católico y patriótico. Para las clases populares se trasmitía una cultura que buscaba su homogeneización y normalización. Esta terminaba cuando el alumno alcanzaba los nueve años de edad. La consecución de estos objetivos se asentaba en la escisión del sistema educativo en dos circuitos diferentes: de un lado quedaron las facultades de Ciencias y Letras, donde se cultivaban las letras y las humanidades, la ciencia y la cultura propiamente dichas; aquí se formaban los licenciados, a su vez futuros profesionales de la enseñanza media que, a su vez, eran los profesores de los futuros estudiantes universitarios (calificativo que les diferenciaba del alumno de primaria); de otro lado, las Facultades de Pedagogía, las Escuelas del Magisterio y las escuelas de enseñanza primaria, por donde circulaba fundamentalmente una fuerte carga de moralismo y donde el rigor de los conocimientos era menos importante. Esa división clasista de la enseñanza dividía, lógicamente, también la cultura entre clases, lo mismo que lo hizo también entre los sexos.

Como recoge Puelles del preámbulo de la ley que reformaba el bachillerato en 1938: «Se trata así de poner de manifiesto la pureza de la nacionalidad española, la categoría superior, universalista de nuestro espíritu imperial, de la hispanidad, según concepto felicísimo de Ramiro de Maeztu, defensora y misionera de la verdadera civilización, que es la cristiandad» (Puelles, 1988, 372). Esta línea, que será

constante en la mayoría de los textos legales y en los manuales, nos muestra que no se trató simplemente de borrar las huellas de la tradición anterior, sino de cambiar el significado de las palabras, pues, en lo que llevamos visto, también se hablaba de construcción de España, de su universalización, etc., pero con un sentido, ahora sí, opuesto al sostenido en la cultura del primer tercio del XX por parte del liberalismo progresista y del socialismo.

La segunda escisión, como ya apuntábamos, vino producida por el retroceso que sufrieron las ciencias sociales. La psicología fue reincorporada a la filosofía de acuerdo con los presupuestos aristotélico-tomistas; la sociología tuvo graves problemas de encaje desde la creación del Instituto Jaime Balmes en 1943, hasta 1953 en que Gómez Arboleya obtuvo la primera cátedra. Todavía Salvador Lissarrague, que la obtuvo dos años después, lo hizo con la denominación de Filosofía Social, pues él venía de la cátedra de Derecho Natural y Filosofía del Derecho en la Universidad de Oviedo. El control político hacía muy difícil su desarrollo científico en el sentido moderno. La propia cátedra a la que opositó Aranguren en 1954 en la Facultad de Filosofía y Letras, fue la de Ética y Sociología, fruto de la fusión de las antiguas de Severino Aznar y Manuel García Morente. Así pues, se había dado un paso atrás respecto de la situación anterior a la guerra civil.

Por consiguiente, para precisar la filosofía de la cultura del franquismo no basta solo con dar cuenta de las proclamas o de los textos legales por los que se reformaba la enseñanza en las universidades, el bachillerato y la enseñanza primaria, sino que es preciso abordar estos tres niveles, con el fin de apreciar una realidad no manifestada claramente:

1. La recepción de la filosofía y la tradición anterior a la guerra tal como la realiza, por ejemplo, Laín en *La generación del noventa y ocho* (1947) o, después, en *España como problema* (1955), donde sostenía lo siguiente: «Mi existencia de español, tan conmovida a la sazón, pedía con urgencia una visión de nuestra cultura pulcramente atenida a la realidad, fiel a lo mejor y más esencial de nuestra historia y capaz de superar la mutua pugna de las parciales y contrapuestas interpretaciones que la derecha y la izquierda venían ofreciéndonos» (Laín, 2005, 13).

2. El fenómeno que puede calificarse de funcionalización del Estado cuando, a partir de 1945, intelectuales que se habían «fascistizado» y habían apoyado el golpe de Estado comenzaron a comprender que no se había tratado solo de un corrección del desorden sino de la implantación duradera de un régimen totalitario. Esta orienta-

ción puede verse de manera muy clara en la evolución de la *Revista de Estudios Políticos* que, como órgano del Instituto de Estudios Políticos, fue fundada en 1941. Si se atiende a los miembros que comienzan a formar parte de la *Revista de Estudios Políticos* —falangistas, una parte de ellos de formación orteguiana; liberales que lo habían sido durante la República y que ni militaron ni estuvieron próximos a ningún movimiento político pero que no se exiliaron; los provenientes de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACNP) de formación católica; y los miembros de «Acción Española»—, tenemos un cuadro verdaderamente complejo de personas que habían estado próximas, que se habían distanciado y que volvían a encontrarse.

Esta coexistencia, convivencia o cualquiera que fuera el grado de relación entre estos intelectuales que se llevó a cabo en la *Revista de Estudios Políticos* (véase Sesma, 2010), debe ser analizada como clave para explicar por qué el régimen de Franco sobrevivió a los fascismos europeos, dotándose de nuevas formas de legitimación, primero, y de funcionamiento, después. Es el paso del falangismo al liberalismo lo que supondría para algunos de ellos —los más mayores— recuperar viejas raíces como le sucede al propio Laín, inicialmente becado por la Junta de Ampliación de Estudios (JAE) o, en general, como les sucede a los intelectuales del círculo de Ortega y Gasset. Mas estudiar todo ese proceso que constituyó una larga búsqueda de legitimación hasta la que nos atrevemos a denominar «apuesta por el funcionamiento del Estado», que se desarrolla desde los años cincuenta y, sobre todo, en los sesenta, requeriría un estudio más detallado del que podemos ofrecer aquí. Conviene, en todo caso, recordar que ahí encontramos tempranamente firmas como las de Aranguren y del propio Tierno Galván, que jugarían un papel tan importante en las siguientes décadas y que, bastante pronto, quedaron ya apuntadas las bases de lo que iba a suponer el paso de la filosofía de la historia o de la filosofía del derecho a la sociología; es decir, la apuesta por las nuevas ciencias sociales que arrumbarán a la vieja escolástica de manera suave hasta obligar a la filosofía a competir con la ciencia o hacerse ella misma científica. Hablamos, pues, de lo que se ha conocido como el periodo tecnocrático, sin duda un paso importantísimo para la modificación del concepto de cultura defendido por el régimen franquista. Se trata, en definitiva, de una dimensión en la construcción de la cultura que no ha sido atendido debidamente.

Así pues, el marco intelectual creado por la *Revista de Estudios Políticos*, y seguramente también por *Escorial*, está en la base de casi

todo lo que ha pasado en el ámbito de las ciencias políticas, pues de ahí salió la propia Facultad de la Universidad Complutense de Madrid y de ella salieron sus intelectuales más reconocidos. Este marco condicionó, a su vez, la propia constitución del pensamiento, pues al no poder hacer explícitas parte de sus bases epistemológicas y, sobre todo, las ideológicas, tuvo que reducirse a su dimensión técnico-metodológica, lo que en definitiva derivó hacia la orientación tecnocrática de los años conocidos como del «desarrollismo». Lo que se entiende por cultura quedó determinado casi por completo tanto desde un punto de vista filosófico como social y pedagógico.

Este proceso condicionó y hasta obligó, aunque no lo haya parecido siempre, a que el pensamiento de la izquierda también buscara formas de legitimación democrática que no pertenecían a la propia historia de España, es decir, no a la tradición republicana española sino a otras de procedencia externa: en términos ideológicos, el marxismo francés o italiano; en términos políticos la socialdemocracia alemana o sueca, etc.; o la apuesta por modelos funcionalistas de origen norteamericano basados en las teorías del capital humano... Por eso Aranguren, en su artículo «Filosofía establecida», sostenía lo siguiente:

> Aunque esto no haga al caso, me parece que son de día en día más los españoles convencidos de que el Régimen político fundado en julio de 1936, bueno o malo entonces, ha dado ya de sí cuanto podía. Ahora bien, sí importa y mucho, decir aquí que *culturalmente no ha dado absolutamente nada*. Tal infecundidad e indigencia nos ha traído por la fuerza de las cosas, a la extraña situación presente de *convivencia, o si se prefiere de coexistencia*, ciertamente no sin tensiones y fricciones —pero es un hecho— de un Régimen y una Cultura, originariamente contrapuestos y ambos «establecidos» (Aranguren, 1996, 585).

Habrían quedado fuera de esta restauración en sentido literal, es decir, expulsados del país, los liberales directamente vinculados a la Institución Libre de Enseñanza (ILE) e incluso los que sin pertenecer directamente a ella podían considerarse próximos o muy próximos por formación, por intereses o por dedicarse directamente a la enseñanza (Díaz, 2009, 49-80). No es casual, por cierto, que Elías Díaz, junto con José Luis Abellán, fueran en años tempranos de los muy pocos que, en el ámbito de la filosofía, escribieran o promovieran investigaciones sobre los intelectuales de la tradición republicana española —de la primera República a la segunda—, el primero con sus ediciones de Gumersindo Azcárate o de Fernando de los Ríos, o con las líneas de investigación promovidas para la recuperación del pensamiento institucionista; Abellán con la *Filosofía española en Améri-*

ca (1936-1966) o, ya en los setenta, *El exilio español de 1939*, la obra colectiva que coordinó para la editorial Taurus.

5. RESISTENCIAS Y APERTURAS: LAS REVISTAS Y LA *ENCICLOPEDIA DE LA CULTURA ESPAÑOLA*

Mención aparte merece la resistencia ejercida, con mayor o menor fuerza, por revistas, algunas de las cuales fueron muy tempranas, como *Ínsula. Revista de Letras y Ciencias Humanas* (1946), que mantuvo desde los inicios la apuesta por la recuperación de la cultura, tomándola precisamente como elemento de reconstrucción, frente al monolitismo autoritario. Los fundadores de la revista (Enrique Canito y José Luis Cano) tenían el deseo de cumplir una finalidad que se asienta en una fe inquebrantable en el poder de la escritura para suturar lo que otras armas habían desgarrado. José Luis Cano, como ha dicho Mainer, tenía una fe enorme en la literatura, aprendida en Emilio Prados, Lorca, Guillén, Aleixandre y tantos otros, y la puso al servicio de un proyecto cultural que tenía una meta moral y política: la reconstrucción de España.

Las revistas se convirtieron en ámbitos de resistencia por moderada que hoy pueda parecer (véase Larraz, 2009), y también en puentes entre las culturas regionales y con el exilio. *Ínsula* fue un instrumento importante para la recuperación de la ILE, de los escritores del 98 y de Ortega y el orteguismo. Ahí comenzaron a publicar María Zambrano y los poetas del 27, y en la revista se daba cuenta de las publicaciones de los exiliados: escritores, filósofos, científicos... De los orteguianos que en España quedaron, solamente Julián Marías publicó unos ochenta artículos, algunos de los cuales fueron importantes para el tema aquí tratado: «Realidad y ser de la filosofía española» (septiembre, 1955) o «Cuando el futuro ha empezado ya» (octubre, 1965), entre otros. La visión histórica de la cultura prima en las interpretaciones de la revista frente a las naturalistas, como sostiene el propio Marías:

> La cultura occidental arrastra desde hace siglos una tendencia errónea: la «cosificación», el intento de reducir lo humano, que es siempre personal, a las formas de realidad propias de las cosas [...] Pero es esencial no recaer en una tentación que nos acecha: la de volver a la visión naturalista, no humana, del hombre (Marías, 2000, 12).

Sin duda, esta cultura de las letras no ha sido tenida muy en cuenta, pero constituyó un elemento muy importante. Citamos aquí la

primera revista emblemática de esta cultura, pero, como es sabido, desde finales de los cincuenta fueron naciendo otras: el *Boletín informativo de la Cátedra de Derecho* de Tierno Galván en Salamanca; *Cuadernos para el Diálogo*, *Índice*, *Papeles de Sons Armadans*, *Triunfo* y tantas otras sobre las que ya van existiendo estudios que nos permiten conocer cuál fue su función aglutinadora de corrientes culturales que coexistían, como ya se ha dicho, con las oficiales. Así pues, tenemos ya marcadas las dos orientaciones de la cultura que se opusieron a la concepción esencialista que provenía de la escolástica cultivada en las últimas décadas: una de carácter naturalista, vinculada a una concepción científica y proveniente de las ciencias naturales; otra mayormente vinculada a una orientación de carácter histórico. A esta orientación se adscribiría un hombre de *Ínsula*, José Luis Abellán, quien había abierto otra vía al reivindicar la tradición española (Abellán, 1978).

Casi al tiempo que nacen la mayoría de esas revistas se desarrolla, como apuntábamos al inicio, un proyecto que ha merecido una atención insuficiente: la *Enciclopedia de la Cultura Española*, publicada entre 1962 y 1968, cuya redacción central estaba a cargo de Florentino Pérez Embid, catedrático de Descubrimientos Geográficos, primero en Sevilla y luego en Madrid y muy vinculado a cargos en instituciones culturales como el Ateneo de Madrid, la Real Academia de Buenas Letras de Sevilla, la Universidad Menéndez Pelayo, etc. Se trata de cinco volúmenes cuyas entradas se ordenan por orden alfabético. De la sección de Filosofía se encargaba Antonio Millán Puelles mientras que Eloy Terrón lo hacía de la de Sociología. Publicaron también Raimundo Drudis y Carlos Baliñas, a cuyo cargo estuvo la voz «Cultura», puesta en relación con figuras como Donoso Cortés, Marcelino Menéndez Pelayo, Unamuno, D'Ors y Ortega. El primero porque sostuvo que «la cultura es la civilización propia de un pueblo ya adulto y ocupado en pensamientos viriles»; el segundo porque a él debemos «el descubrimiento de la peculiaridad y significado de nuestra cultura en el pasado»; para Unamuno «la cultura es el precipitado de la civilización»; de D'Ors recupera su idea de cultura como «la suma de significaciones, acontecimientos y figuras que, dentro de lo histórico, se destacan con un doble valor de universalidad y de perennidad» y serán estas ideas las que más subraye —en tiempos de relajación y apresuramiento—; a Ortega, finalmente, le reconoce «la máxima aportación española en originalidad y riqueza, a la aclaración del concepto de cultura» pero considera que ironiza sobre el pretendido valor absoluto de esta. Es aquí donde adquiere relevancia la figura de Eloy Terrón, que bien merece el trabajo que Jerez Mir está haciendo

por reivindicarle[9]. Mencionamos al comienzo su colaboración en la Enciclopedia, a la que aportó cerca de una cincuentena de entradas (incluyendo las que quedaron inéditas y cuarenta y cuatro las publicadas) como nos indica el propio Jerez Mir (Terrón, 2013). En ellas abordó cuestiones tales como la ecología, las asociaciones y agrupaciones sociales, los convencionalismos, la tolerancia, la hospitalidad, la propaganda junto a otros como los derechos y condiciones de los refugiados. En definitiva, un autor cuyo estudio es obligado para entender mejor esos años de transición hacia las nuevas ciencias sociales y la reconstrucción de la cultura social. Se trata por tanto de una publicación que habrá de ser revisada con mayor atención, teniendo en cuenta el momento de su aparición: años en que el Opus Dei dominaba el aparato del Régimen, coincidencia con la celebración del concilio Vaticano II, inicio de los movimientos obreros, primeros años del modelo tecnocrático y, al mismo tiempo, inicios de una mayor contestación a la cultura del Régimen.

A finales de los años cincuenta se fijó una orientación económica que, a su vez, llevaría anexo un modelo cultural conocido con el apelativo de tecnocrático y posteriormente «desarrollismo». Habríamos de referirnos a los informes FOESSA (Fomento de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada) (Camarero, 2004, 61-70) que comenzaron a realizarse a mediados de los sesenta con Amando de Miguel, Luis González Seara y Juan José Linz. Aparte de que esos informes comenzaron a mostrar las transformaciones culturales que se estaban produciendo en la sociedad española, sirven para fechar el nacimiento de la sociología empírica en España. Desde estas fechas las relaciones entre la filosofía y las ciencias sociales se vuelve problemática. La adscripción de una línea de pensamiento al funcionalismo americano sirvió para mostrar que la filosofía y la pedagogía habían sido los discursos culturales hegemónicos —viejos discursos en definitiva— que debían dar paso a los nuevos, base de la modernización de España. Este paradigma fue asumido a partir de las lecturas de Talcott Parsons por quienes desde dentro del Régimen iniciaron el paso del tardocapitalismo franquista al capitalismo de organización, y abogaron por la superación del exceso de ideologización atribuido a la filosofía escolástica (véase Varela, 1983). A la educación le correspondía la formación de técnicos, de la «inteligencia», de expertos, dentro de la ortodoxia de lo que se conocía, por entonces, como capital humano.

9. Tanto la biblioteca de Eloy Terrón, que va siendo completada progresivamente, como los más importantes estudios de Rafael Jerez Mir pueden consultarse en www.ahf-filosofia.es

Esta fue la base sobre la que se aprobó la Ley General de Educación (1970) que buscaba el asentamiento del orden sobre bases tecnocientíficas, de tal manera que perviviendo en la cúspide del sistema el modelo franquista, se consumaba en los sectores intermedios de la sociedad otra cultura distinta que favorecía el paso al capitalismo de organización.

6. LA RECUPERACIÓN DE LA CULTURA LIBERAL Y EL NACIMIENTO DE UNA NUEVA CONCIENCIA CRÍTICA

Casi simultáneamente comenzó a desarrollarse el paradigma alternativo: el reproductor, de origen francés —Bourdieu principalmente, con Foucault al fondo—, de influencia directa o indirectamente marxista. La educación y la cultura aparecían aquí como un instrumento al servicio de las clases dominantes. La escuela, y dentro de ella el maestro, eran agentes del poder a través del conocimiento, mientras que los saberes —poder simbólico— contribuían a mostrar a las clases populares cuál debían tener por cultura dominante (véase Lerena, 1983; 1985; 1987).

Fusi se refiere a este tiempo como el de la recuperación de la cultura liberal y del nacimiento de la protesta, también cultural, como base de la conciencia crítica. La filosofía se vio profundamente convulsionada a partir de entonces y el papel de José Luis L. Aranguren en este proceso fue muy importante. Además de los dos libros ya citados, lo había sido con anterioridad la publicación de su *Ética* en 1958, que vio rápidamente crecer las ediciones. A continuación, lo serían aquellos que conocemos como los «filósofos jóvenes», cuyos encuentros comenzaron a tener lugar a partir de 1963. El problema era, ahora, el de ordenación de la pluralidad cultural, su explicación, su legitimación y su defensa, al tiempo que su utilización al servicio de la emancipación[10]. Había que rescatar la cultura, raptada previamente «por los poderosos: un grande y terrible tema de toda nuestra historia. Junto a la explotación del trabajo humano. Junto al crimen y la guerra. Grandes ejes que organizan, reforzándose mutuamente, el chirriante giro de una historia doblegada por frustraciones [...] Sí, el rapto de la cultura, un hecho complejísimo en

10. Así titularía José Jiménez unos años más tarde el libro *Filosofía y emancipación*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984. Significativamente el último epígrafe del libro lleva por título «La sociedad no escindida como ilusión o como posibilidad». La misma editorial publicó un año antes el libro de Luis Jiménez, *Hombre, historia y cultura. Desde la ruptura innovadora de Nietzsche*.

sus alcances y resonancias, un dilatado panorama que explorar. Primaria, radicalmente, significa algo decisivo: la realidad de la cultura como elaboración superior y como forma de vida ha sido arrebatada a las masas» (París, 1983, 7). Así iniciaba Carlos París un emblemático libro que recuperaba la metáfora del *homo faber*, tomada ahora no de D'Ors —al menos no de manera explícita—, sino de orientaciones más contemporáneas. Buscaba reivindicar el «hombre técnico» frente a cosmovisiones que «se han inspirado en otros aspectos de nuestra existencia: el teórico, el lúdico, el artístico, el religioso, etc.» (*ibid.*, 79). Proponía así «El intento de reconstrucción científica de la filosofía», un texto propio de 1973 publicado en la revista *Pensamiento*. Se apostaba, pues, por la cultura científica como baluarte defensivo frente a la cultura de la dominación, desarrollada por el franquismo y como reacción contra la metafísica escolástica. La filosofía se convertía en filosofía de la ciencia y de la cultura emancipatoria a partir de modelos y autores europeos fundamentalmente, con pocas, aunque algunas significativas excepciones. En *Crítica de la civilización nuclear* (1984), París sostiene con claridad su tesis acerca de la constitución biológica de la cultura dentro de la orientación trazada por Malinowski: «En todas las culturas humanas se hace presente la realidad del conocimiento en una triple dimensionalidad: como guía de la acción eficaz —sea productiva, bélica o una síntesis de ambas en la depredación—, como orientación moral de la conducta a través de las normas éticas, como construcción de cosmovisiones —o sea, determinación del universo conceptual o imaginativo, en que el mundo perceptivo-biológico es interpretado y emplazado—. Esta presencia impregnante del conocimiento resulta de la misma situación biológica del hombre, de su posición en la evolución que desemboca en la cultura» (París, 1984, 174). En una línea similar, si bien con sus propios matices, viene trabajando José Jiménez, quien desde la estética sostiene «una teoría filosófica de la cultura o una antropología filosófica. O, para decirlo, de la forma más sintética posible, en la línea de un materialismo antropológico» (Ruiz y Ramos, 2002, 189)[11], como una teoría de la expresión desde donde enfocar las relaciones y el mundo. Gustavo Bueno, sin embargo, opta por una línea bien diferente: «El análisis de las sociedades

11. Con anterioridad José Jiménez había sostenido la misma idea en la entrevista que puede leerse en Arroyo (1993). Ahí dice expresamente lo siguiente: «[...] la interrogación estética se plantea como filosofía de la cultura, como teoría antropológica, y, en este sentido, como una de las formas de actualización y de vigencia del pensamiento filosófico» (*ibid.*, 95). Véase Jiménez (1983; 1984; 1986).

que se presentan hoy como subsistemas de una sociedad planetaria se presta mejor, en efecto, a los métodos de la sociología o de la economía política, o incluso de la historia, que a los de la antropología etnológica. Esto no obsta a que, de hecho, continúe alimentándose, por motivos de inercia gremial, sobre todo, la ilusión de una 'Antropología científica universal entendida como Ciencia del hombre o como 'Ciencia de la cultura'. Pero semejante Antropología es solo una ficción, un mito, un fantasma gnoseológico» (Bueno, 2004, 101), lo que se derivaría de su constitución biológica salvo que se defienda la existencia de diferentes razas humanas. En parecidos términos abordaban la situación los miembros del Col.legi de Filosofia en el ciclo de conferencias impartidas en Barcelona en 1976, en torno a la cuestión del poder y la diferencia que Trías introduce entre «memoria biológica» y «memoria cultural» (Llovet *et al.*, 1978, 80). Hablamos de una compleja producción que han tratado de ordenar Gerardo Bolado en *Transición y recepción. La filosofía española en el último tercio del siglo* XX (2001) y Francisco Vázquez en *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)* (2009).

Como señala el propio Bolado, esta generación «rupturista» «se orientó a la normalización de nuestra cultura filosófica en el marco general de la tecnocultura y, por lo general, [sus miembros] participaron en los distintos procesos de regionalización cultural» (Bolado, 2001, 84), es decir, de su especialización con olvido más que notable de planteamientos que hemos expuesto en la primera parte de este estudio y que provenían, en gran medida, de los intelectuales institucionistas, tanto de los liberales como de los socialistas. Con seguridad esta orientación fue la base de las políticas de los años ochenta y de sus reformas educativas y culturales, mezcla de cultura científica y cultura lúdica de tipo urbano y no popular, pues aún pesaban mucho los ecos de los viejos tópicos de la «castañuela y la pandereta. Dicha orientación está en la base del recorrido que la filosofía académica ha tenido durante los últimos veinte años.

Señala Juan Pablo Fusi que buena parte de esta producción pertenece al ámbito de la ética y se basa, para ello, en dos razones sólidas: que la nueva democracia *a*) «debía entenderse y definirse, no solo como política, sino ante todo como moral, lo que en palabras de Muguerza, invitaba a una 'empresa de moralización social'»; *b*) «la necesidad de elaborar una ética laica que sustituyese a la moral católica que había regido la sociedad española durante siglos, y ahora ya definitivamente periclitada a todos los efectos» (Fusi, 1999, 171). Los nombres del propio Javier Muguerza, Fernando Savater, Victo-

ria Camps, Adela Cortina, Amelia Valcárcel o Reyes Mate[12] son solamente algunos de los más reconocidos en la construcción de un marco fundamental para una sociedad democrática. Algo similar podría decirse de la estética, cuyo cultivo ha alcanzado cotas bien notables en los últimos años.

Ha sido un proceso que comenzó unos diez años antes de la muerte de Franco y que se ha extendido hasta la finalización del siglo. Los libros citados al comienzo, todos ellos publicados en la década de los noventa o en el muy incipiente nuevo siglo, vendrían a constituir la búsqueda de un *corpus* teórico sobre la cultura y reflexiones filosóficas sobre la misma sin urgencias históricas, tratando de mantener la herencia de la modernidad hasta donde se crea posible. También puede considerarse un resumen finisecular el plural libro coordinado por Maribel Lafuente *Los valores en la Ciencia y la Cultura* (2001) del que, de ser correcto el mapa ahí trazado, podríamos deducir que los esfuerzos por sistematizar la cultura han tenido efectos muy limitados porque la dificultad para la filosofía radica en explicar el cambio cultural y los factores que intervienen en las continuidades y discontinuidades, mejor abordados en estos momentos por la antropología.

Seguramente, la filosofía de la cultura se orienta ahora por otros caminos que abordan la multiculturalidad o interculturalidad, en definitiva, el viejo problema de la pluralidad que debe abordarse en este nuevo marco conocido como «globalización». Esta orientación cuenta ya con una voluminosa bibliografía y tiene un buen número de cultivadores en América Latina, principalmente. Los riesgos que se abordan son los que se derivan del relativismo cultural, tanto como los que provienen del etnocentrismo (Sousa y Meneses). Ambos extremos deben ser evitados. En esta orientación parecen moverse los ensayos incluidos en un libro que reúne los trabajos de un encuentro promovido por Salvador Giner, que tuvo lugar en Lleida en 1999 bajo el título *La cultura de la democracia: el futuro*. Señalaba Giner:

> La democracia no es solamente un orden político. Es, también, y muy principalmente una cultura y, tal vez, hasta una civilización. Más allá

12. Véase el número monográfico dedicado a la obra de Reyes Mate en la revista *Anthropos*, cuyo título resume perfectamente su trayectoria: Memoria histórica, reconciliación y justicia». El editorial, «La ética compasiva, una dimensión política de la responsabilidad. Antropología simbólica siempre abierta al porvenir. Nuevos proyectos que dan contenido a la memoria histórica», concluye con una afirmación que sintetiza muy oportunamente su pensamiento: «El porvenir de la cultura y de la política radica en la comprensión, análisis y asunción personal y colectiva del contenido de *La razón de los vencidos* [Anthropos, Barcelona, 1991]» (AA.VV., 2010, 20).

> de la representación política, de las reglas que permiten la coexistencia dialéctica entre gobierno y oposición, del marco constitucional y jurídico en que mora una ciudadanía hay un universo de actitudes, creencias, tolerancias y concepciones, es decir, todo un universo cultural. Este constituye también la democracia. Permea tanto la cosa pública como la privada. Es el universo de la ciudadanía, de sus convicciones y responsabilidades, de su civismo y su fraternidad. Sin él no hay democracia (Giner, 2000, 9).

Por otra parte, a comienzos de los años noventa el Colegio de Eméritos impartió una serie de conferencias bajo el rótulo «El legado cultural de España al siglo XXI». Los textos están recogidos en dos volúmenes bajo el título general *El legado cultural de España al siglo XXI*: 1. *Pensamiento, historia y ciencia*; 2. *La literatura: clásicos y contemporáneos*. La nota preliminar del primer volumen hacía constar lo siguiente: «Se trata, y eso es lo decisivo, de un legado cultural con valor de proyecto en sectores vitales para el desarrollo del país, esto es, capaz de hacer frente con originalidad al tiempo que viene, desde las raíces de la propia realidad histórica». Esa idea de proyecto viene a ratificar que la cultura no es una realidad estática, sino sometida a cambios permanentes. Laín Entralgo lo explicaba a continuación en el «Prólogo», valiéndose de unas palabras de Julián Marías: «No se trata primariamente de fidelidad al pasado, sino a los proyectos, a lo que se puede hacer y no se ha hecho. El que no posee su herencia, es decir, su realidad, no puede ser él mismo, sino un antepasado suyo». Para añadir a continuación:

> Los autores de este libro ¿conseguiremos que los intelectuales de la España actual, científicos y filósofos de toda laya, conozcan y valoren, como esencial recurso para ser ellos mismos —miel sobre hojuelas si llegan a serlo rebasando el nivel de Cajal, Menéndez Pidal, Ortega, Marañón, Zubiri— cuanto en sus páginas se dice o se apunta? Lamentablemente sería para los españoles de hoy y de mañana que no fueran sino «trabajos de amor perdidos» los que para ellos tan generosamente realizaron sus abuelos y bisabuelos (AA.VV., 1992, I, 13).

Quizá estas palabras resuman mejor que cualesquiera otras el sentido de la «filosofía de la cultura». Vienen a coincidir con la vieja concepción de Linton quien, con precisión, definió la cultura como la *herencia social*, o sea, como un recuerdo a que «todo hombre pertenece a una cultura y cada sociedad tiene sus propias y específicas peculiaridades culturales. Por lo tanto, se nos hace imposible y carente de sentido hablar de un hombre sin cultura, como es bastante difícil y arriesgado discurrir por un camino que pretenda jerarquizar las cul-

turas calificando a unas de superiores con relación a la inferioridad de otras» (Maestre, 1983, 78-79).

Si esto supone que juzgaremos a las demás culturas desde aquella a la que pertenecemos, habremos de deducir la imperiosa necesidad de conocer bien la nuestra para conocer bien las otras. Si no, será imposible construir una adecuada filosofía de la cultura. Los comienzos del siglo XXI son ya un tiempo bien diferente de aquel en que nuestros liberales del XIX y de comienzos de la pasada centuria pusieron las bases de la cultura y de su contribución a su desarrollo. Lo es también el marco político y social. Se ha ido acuñando, con buenas razones históricas y culturales, la expresión «pensar en español», que abarca toda la América de lengua española y portuguesa. Ello exige tanto progresar en el conocimiento de nuestra historia compartida cuanto avanzar en las recíprocas relaciones del mundo iberoamericano.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. (1892), *Diccionario enciclopédico hispano-americano*, Montaner y Simón, Barcelona.
AA.VV. (1928), *Nuestra raza*, Hispano-Americana, Reus.
AA.VV. (1992), *El legado cultural de España al siglo XXI*: 1. *Pensamiento, historia y ciencia*; 2. *La literatura: clásicos y contemporáneos*, 2 vols., Círculo de Lectores, Barcelona.
AA.VV. (2010), «Reyes Mate. Memoria histórica, reconciliación y justicia»: *Anthropos*, 228.
Abellán, J. L. (1978), *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*, Espasa-Calpe, Madrid.
Abellán, J. L. (1989), *Historia crítica del pensamiento español*, 5/2: *La crisis contemporánea (1875-1936)*, Espasa-Calpe, Madrid.
Alcalá, R. (2015), *Pluralismo y diversidad cultural*, UNAM, México.
Álvarez, R. (1988), «Origen y desarrollo de la eugenesia en España», en J. M. Sánchez Ron, *Ciencia y sociedad en España*, El Arquero/CSIC, Madrid, 179-204.
Álvarez Lázaro, P. (dir.) (2001), *Cien años de educación en España. En torno a la creación del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes*, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte/Fundación BBVA, Madrid.
Aranguren, J. L. L.: *v.* López Aranguren, J. L.
Arroyo, F. (1993), *La funesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, Crítica, Barcelona.
Bolado, G. (2001), *Transición y recepción. La filosofía española en el último tercio del siglo XX*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander.
Bueno, G. (1996), *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*, Prensa Ibérica, Barcelona.
Camarero, L. (2004), «Representatividad estadística *versus* social. El género en las primeras encuestas FOESSA»: *Metodología de Encuestas*, 1, 61-70.

Castillo, J. (2001), «Ortega y Gasset y sus discípulos», en S. del Campo, *Historia de la sociología española*, Ariel, Barcelona, 129-160.
Cerezo, P. (2003), *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Díaz, E. (2009), *De la Institución a la Constitución. Política y cultura en la España del siglo XX*, Trotta, Madrid.
D'Ors, E. (1995), *La filosofía del hombre que trabaja y juega*. Presentación de J. Nubiola, Libertarias/Proudhufi, Madrid.
D'Ors, E. (1998), *El secreto de la filosofía*, Tecnos, Madrid.
D'Ors, E. (2003), *La civilización en la historia*, ed. de Á. D'Ors Lois, Criterio, Madrid.
Fusi, J. P. (1999), *Un siglo de España. La cultura*, Marcial Pons, Madrid.
García Casanova, J. F. (1993), *Ontología y sociología en Ortega y Gasset*, Universidad de Granada, Granada.
Giner, S. (1973), *Sociología*, Península, Barcelona.
Giner, S. (1997), «Tiempos paralelos: el clima moral finisecular»: *BILE*, 2/28-29, 63-83.
Giner, S. (2000), *La cultura de la democracia: el futuro*, Adjuntament de Lleida, Lleida.
González Serrano, U. (2003), *La sociología científica*, ed. de A. Jiménez García, BOE, Madrid.
Guereña, J.-L. (1991), «Las instituciones culturales: políticas educativas», en S. Salaün y C. Serrano, *1900 en España*, Espasa-Calpe, Madrid, 59-83.
Jiménez, J. (1983), *Hombre, historia y cultura*, Espasa-Calpe, Madrid.
Jiménez, J. (1984), *Filosofía y emancipación*, Espasa-Calpe, Madrid.
Jiménez, J. (1986), *Imágenes del hombre. Fundamentos de estética*, Tecnos, Madrid.
Kant, E. (1991), *Antropología*. Versión española de J. Gaos, Alianza, Madrid.
Laín Entralgo, P. (2005), *España como problema*, 2 vols., Galaxia Gutemberg/Círculo de Lectores, Barcelona.
Larraz, F. (2009), *El monopolio de la palabra. El exilio intelectual en la España franquista*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Lasaga, J. (2003), *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 43-44.
Laverde, G. (1876), «Carta-Prólogo de la primera edición», en *La ciencia española*, I, Imprenta de A. Pérez Dubrull, Madrid.
Lerena, C. (1983), *Reprimir y liberar. Crítica sociológica de la educación y de la cultura contemporáneas*, Akal, Madrid.
Lerena, C. (1985), *Materiales de sociología de la educación y de la cultura*, Zero, Madrid.
Lerena, C. (1987), «El oficio de maestro. (Posición y papel del profesorado de primera enseñanza en España)», en Íd. (ed.), *Educación y sociología en España*, Akal, Madrid, 441-472.
Llovet, J. *et al.* (1978), *Maneras de hacer filosofía*, Tusquets, Barcelona.
López Álvarez, J. (1996), *El krausismo en los escritos de Antonio Machado y Álvarez «Demófilo»*, Universidad de Cádiz, Cádiz.
López Aranguren, J. L. (1994), *La filosofía de Eugenio d'Ors*, en *Obras completas*, 1, ed. de F. Blázquez, Trotta, Madrid, 23-209.
López Aranguren, J. L. (1996), *La cultura española y la cultura establecida*, en *Obras completas*, 4/1, ed. de F. Blázquez, Trotta, Madrid, 419-697.

Maestre, J. (1983), *Introducción a la antropología social*, Akal, Madrid.
Marías, J. (2000), *Ser español. Ideas y creencias en el mundo hispánico*, Planeta, Barcelona.
Martín, F. J. (ed.) (2014), *Intelectuales y reformistas. La Generación de 1914 en España y América*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Mora García, J. L. (2008), «Blas J. Zambrano: un caso singular en la sociología española», en G. Meil y C. Torres (coords.), *Sociología y realidad social. Libro homenaje a Miguel Beltrán Villalba*, CIS, Madrid, 1373-1389.
Núñez, D. (1988), «La historia del pensamiento español y el problema de España», en *¿Existe una filosofía española?*, Fundación Fernando Rielo, Madrid, 143-171.
Núñez, D. y P. Ribas (eds.) (1997), *Unamuno y el socialismo. Artículos recuperados (1886-1928)*, Comares, Granada.
Oelkers, J. (1987), «El retorno de la posmodernidad. Reflexiones pedagógicas sobre el nuevo *fin de siècle*»: *Revista de Educación*, 283, 201-221.
Ortega y Gasset, J. (1982), *Misión de la Universidad*, Alianza, Madrid.
Ortega y Gasset, J. (1983), *La «Historia de la filosofía» de E. Bréhier*, en *Obras completas*, VI, Alianza/Revista de Occidente, Madrid.
Ortega y Gasset, J. (1986), *La rebelión de las masas*, Revista de Occidente, Madrid.
Ortega y Gasset, J. (1987), *Meditaciones del Quijote*, Revista de Occidente, Madrid.
Ortega y Gasset, J. (2007), *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, ed. de P. Cerezo Galán, Biblioteca Nueva, Madrid.
París, C. (1983), *El rapto de la cultura*, Laia, Barcelona.
París, C. (1984), *Crítica de la civilización nuclear*, Libertarias, Madrid.
Penella, M. (1999), *Dionisio Ridruejo, poeta y político. Relato de una existencia auténtica*, Caja Duero, Salamanca.
Pérez Embid (dir.) (1966), *Enciclopedia de la Cultura Española*, Editora Nacional, Madrid.
Puelles, M. de (1988), *Educación e ideología en la España contemporánea*, Labor, Barcelona.
Quintana, J. *et al.* (1997), *La incorporación de la psicología científica a la cultura española. Siete décadas de traducciones (1868-1936)*, UAM, Madrid.
Rius, M. (1992), *La filosofía de Eugeni d'Ors*, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
Ruiz de Samaniego, A. y M. A. Ramos (eds.) (2002), *La generación de la democracia. Nuevo pensamiento filosófico en España*, Tecnos/Alianza, Madrid.
Sales y Ferré, M. (2005), *Sociología general*, ed. de R. Jerez Mir, CIS, Madrid.
San Martín, J. (2005), «Husserl y Ortega: sobre la crítica de la cultura en la fenomenología, en J. San Martín y J. Lasaga (eds.), *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 111-130.
Sarabia, B. (2001), «Precursores de la sociología española. Siglo XIX», en S. del Campo, *Historia de la sociología española*, Ariel, Barcelona, 17-40.
Seco, C. (1991), «Los intelectuales en 1900: ¿un ensayo general?», en S. Salaün y C. Seco, *1900 en España*, Espasa-Calpe, Madrid.
Serrano, C. (1991), «Los 'intelectuales' en 1900: ¿ensayo general?», en S. Salaün y C. Serrano, *1900 en España*, Espasa-Calpe, Madrid, 85-106.
Sesma, N. (2010), *Antología de la «Revista de Estudios Políticos»*, CEPC, Madrid.

Soler, C. *et al.* (2014), *Conversatorio sobre interculturalidad y desarrollo*, Universidad Miguel Hernández, Elche.

Sousa Santos, B. de y M. P. Meneses (eds.) (2014), *Epistemologías del Sur (Prespectivas)*. Traducción de A. Aguiló, Akal, Madrid.

Spencer, H. (1983), *Ensayos de pedagogía*, Akal, Madrid.

Terricabras, J. M. (ed.) (2010), *El pensamiento de Eugeni d'Ors*, Universidad de Girona, Girona.

Terrón, E. (2013), *Una contribución a la sociología de la cultura española (1959-1964). Artículos para la «Enciclopedia de la Cultura Española» (1962-1968)*, Madrid.

Torregrosa, M. (2003), *Filosofía y vida de Eugenio d'Ors*, EUNSA, Pamplona.

Tylor, E. B. (1871), *Primitive Culture*, Murray, Londres.

Unamuno, M. de (1972), *En torno al casticismo*, Espasa-Calpe, Madrid.

Varela, J. (dir.) (1983), *Perspectivas actuales en sociología de la educación*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.

Zambrano García, B. (1998), La Instrucción pública. Como una de las bases de la reconstitución nacional», en *Blas J. Zambrano. Artículos, relatos y otros escritos*, ed. de J. L. Mora, Diputación de Badajoz, Badajoz, 154-169.

FILOSOFÍA-PENSAMIENTO SOBRE LA CULTURA EN AMÉRICA LATINA EN EL SIGLO XX: HACIA UNA CARTOGRAFÍA Y UNA EVALUACIÓN

Eduardo Devés-Valdés

El presente trabajo pretende dar cuenta de la producción en español sobre «filosofía de la cultura», en América Latina (AL) en el siglo XX. Para ello se ha elegido como estrategia generar una cartografía de las ideas.

Se ha optado por entender la noción «filosofía de la cultura» como pensamiento sobre la cultura. Sin duda, la reflexión sobre la cultura realizada en el espacio de AL es tremendamente mayor que la tematizada bajo el rubro de lo que podría ser en el sentido europeo una «filosofía de la cultura», pasando por el lado de lo más original de nuestra producción y dejando de lado la producción brasileña y la del Caribe no hispanoparlante, como también la que en nuestra región están produciendo las intelectualidades indígenas en sus propias lenguas. Se ofrecen por ello numerosas pistas que no son seguidas, sino simplemente indicadas para quienes quieran avanzar más en este trabajo.

El *objetivo* es presentar algunos de los núcleos de pensamiento más relevantes acerca de lo realizado respecto a filosofía-teoría de la cultura. La *hipótesis* es que en AL, como en las otras regiones periféricas, la discusión sobre cultura se ha jugado principalmente en la disyuntiva ser-como-el-centro/ser-nosotros-mismos. Muchas de las discusiones en AL sobre cultura en el siglo XX se sitúan muy cabalmente en esta disyuntiva[1]. La *metodología* y el *orden del discurso*

1 Otros autores han tratado de tematizar esta realidad en términos muy parecidos. Bernardo Subercaseaux quiere introducirse en una «nueva fase de la que es tal vez una de las tensiones más persistentes de AL: el conflicto entre modernización y cultura, entre tradición y cambio», que «hoy aparece en el contexto de la globalización y del neoliberalismo» (1996, 11-12). Marcos García de la Huerta, por su parte, estructura su trabajo en torno a la pregunta por el «¿qué somos?» y la búsqueda de moderniza-

que se seguirá para alcanzar los objetivos: se procederá a trazar algunas cartografías que permitan orientarse en el espacio del pensamiento sobre la cultura en AL, las cuales tendrán como referencias cinco caminos importantes para adentrarse en dicho territorio. Estos cinco caminos, que se encuentran y que en ocasiones se superponen, son: el primero, que va hacia la descripción de las *escuelas de pensamiento* que se ocuparon de la cultura; el segundo, que se orienta por los principales *autores* que, dentro de tales escuelas, se ocuparon de asuntos culturales; el tercero que se dirige hacia los *temas-problemas*, que se bifurcarán o desdoblarán en dos: los eminentemente teóricos y los que son propuestos como tareas o desafíos; el cuarto que procederá a través de los *conceptos-categorías*, con los cuales las escuelas conceptualizaron los diversos temas-problemas; por el último se visitarán algunas de las *conexiones eidéticas, disciplinarias e institucionales*, vinculadas a las escuelas y/o a los autores. Especialmente a través de este último método se tiende a articular (conectar) los diversos caminos cartografiando el territorio. Dentro de estas escuelas se expondrán los *temas-problemas* más importantes. Se presentarán allí, por ejemplo, entre los eminentemente teóricos: ¿qué debe entenderse por «cultura latinoamericana»? Tanto en el sentido del problema a estudiar, como en términos normativos; ¿cuáles son (o podrían ser) los aportes al mundo? ¿cómo elaborar, sobre qué bases teóricas y empíricas, una historia de la cultura y/o historia de la literatura?, y entre los eminentemente «prácticos»: ¿cómo profundizar o afirmar la identidad de la región? ¿cómo generar una integración cultural regional? Por cierto, se dará cuenta igualmente de las principales *figuras* en las cuales se expresaron estas ideas.

Asumiendo la exigencia perentoria de brevedad, se disminuirán al máximo las notas y las referencias bibliográficas. En todo caso, para mayor ampliación de todos los temas, remito a mi trabajo *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, a partir del cual se ha confeccionado este artículo y que puede revisarse en Internet.

1. INICIOS DEL SIGLO XX: ¿UNA CULTURA PARA EL PROGRESO O QUE SEA EXPRESIÓN DE IDENTIDAD?

Dos fórmulas muy opuestas, aunque como siempre con múltiples acuerdos parciales, se expresan a comienzos del siglo XX: la una predominantemente centralitaria, el positivismo, netamente identitaria

ción, según piensa, el motivo «más recurrente en la tradición latinoamericana» entre finales del siglo XVIII y finales del XX (1999).

la otra, el arielismo. Ambas piensan la cultura asociada eminentemente a la educación.

1. El primer núcleo eidético es el *positivismo latinoamericano* que se encuentra viviendo su última etapa a comienzos del siglo XX. Este positivismo elaboró una teorización acerca de la cultura, particularmente referida a la posibilidad de generar progreso en sociedades que entendía como estancadas, durante el periodo colonial, o estancadas en trayectorias indígenas o europeas arcaicas. Inspirándose en el pensamiento ilustrado y romántico latinoamericano, siguiendo varios de sus conceptos y temas, el positivismo de estos años sumó al comtismo (en su versión humanista con ribetes krausistas) y al spencerismo, el evolucionismo el darwinismo social y el noventaiochismo. De este modo, el positivismo latinoamericano se combinó con otras tendencias, como con el anarquismo en M. González Prada, con el socialismo en Juan B. Justo, con el escepticismo en Enrique J. Varona, con el krausismo en A. Arguedas e incluso con el espiritualismo.

Su gran problema teórico fue el progreso y sus temas-problemas prácticos: una educación para el progreso, la regeneración, el «blanqueamiento» racial, la importación de migrantes. Se interesó por la cultura como educación letrada, por la escuela, por la educación femenina y la formación docente, técnica y científica, de una región que se iba viendo claramente rezagada frente a la América sajona. Su posición fue claramente centralitaria, tratando de imitar la fórmula sajona y en numerosas ocasiones prefirió los Estados Unidos (blancos) a Inglaterra.

Las categorías más frecuentes fueron, además de progreso, ciencias positivas, educación industrial, y la disyuntiva civilización/barbarie. Antigua, clásica y reiterada ha sido esta categoría de procedencia europea y que fue reelaborada para AL por la propia intelectualidad europea, para ser luego retomada por la intelectualidad de la región, especialmente para pensar las expresiones culturales. Algunos de los autores más relevantes son Justo Sierra, Enrique J. Varona, Manuel González Prada, Juan B. Justo, José Ingenieros, Manuel Vicente Villarán, Tomás Guevara, Rómulo Gallegos, Clorinda Matto de Turner.

La reflexión sobre la cultura del positivismo se hace especialmente respecto de la educación. Manuel Vicente Villarán aboga por la enseñanza de las ciencias positivas, que regenerarían al Perú: escuelas de agronomía, ingeniería, comercio, navegación, artes industriales, que enseñen a labrar la tierra, a criar ganado a explotar las selvas..., para hacer del Perú un pueblo con el de los Estados Unidos y no de burócratas y para ello es necesaria la presencia de profesores extranjeros.

Enrique J. Varona se ocupa de «la renovación que se ha intentado en la Enseñanza Secundaria y en la Profesional». La clave es que «el cubano ha de aprender a sacar de su suelo todas las utilidades que encierra, y para esto necesita renovar sus conocimiento técnicos a tenor de lo que exige la civilización coetánea». En otras palabras: «debe defender con su pericia la ventaja no despreciable de estar en su propio territorio, y de estar adaptado étnica y socialmente a las condiciones de la comunidad humana que en él se ha formado. Es decir, que el cubano debe saber tanto, para dirigir la explotación industrial de su tierra, como el que se sienta atraído de fuera a participar en esta obra civilizadora». Abundando sobre un punto específico señala que en los «institutos» lo que se ha pretendido con estas reformas es «responder de un modo real, y no teórico, a ese propósito, se ha buscado la manera de que cambie por completo la forma de la enseñanza, dejando de ser puramente verbal y retórica, y pasando a ser objetiva y experimental, haciendo que el alumno no se limite a leer y oír, sino que aprenda a investigar y trabajar personalmente» (1901, 25-26).

En 1910 con motivo de la refundación de la Universidad de México, Justo Sierra afirma que «pretendemos lograr que esta universidad nueva sea precisamente todo lo contrario de la antigua; no pueden los elementos que compusieron aquella universidad componer los de esta. Aquellos estudios se preparaban por medio de la retórica y la gramática, subían a la filosofía y a las pseudociencias. Nuestra universidad es un centro donde se propaga la ciencia, en que se va a crear la ciencia» (1980a, 80). Esta no debe ser «una pirámide cada vez más alejada de su función terrestre, cada vez más indiferente a las pulsaciones de la realidad social», sino que allí deben proponerse los medios para «nacionalizar la ciencia», para «mexicanizar el saber» (1980b, 88).

José Ingenieros plantea que en la Argentina se han ido dando pasos importantes en una «filosofía científica» ajena a los dogmas y propia de una nación nueva (1963), y aborda el tema de la raza: Argentina le parece el lugar donde se materializarán los deseos de J. B. Alberdi y D. F. Sarmiento de educar y construir los Estados Unidos de la América del Sur. A propósito de esto afirma que la mejor parte del territorio pastoril fue ocupada por los agricultores; a los gauchos les sustituyeron los colonos; a las carretas, los ferrocarriles; a los comandantes de campo los maestros de escuela. Una nueva raza «euro argentina», culta, laboriosa y democrática creció a expensas de la colonial raza gaucha, analfabeta, anarquista y feudal (cit. en Zea, 1976, 323). Esta raza nueva (entendida como cultura y costumbres) representa la superación y la confianza en una Argentina que, en diversos

planos, se acerca a la era científica positivista y a la época democrática liberal-socialista.

El regeneracionismo positivista que se proyecta desde el siglo XIX es centralitario, y asocia ciencias positivas e industria a un proyecto de occidentalización étnica y cultural.

2. El segundo núcleo eidético es el *arielismo*, expresión de la generación novecentista. Reivindicando una cultura no utilitaria, que acentúa lo espiritual y estético, identificando lo hispanoamericano con la trayectoria grecolatina, tensiones como latino/sajón, genio del pueblo (Rodó), es más proclive que el positivismo a una reflexión propiamente cultural e incluso a una mirada culturalista de la realidad. Desde 1900, en que José Enrique Rodó publica *Ariel*, la nueva generación que inauguró el siglo XX se instaló en el escenario intelectual elaborando una perspectiva esteticista. Un aporte clave de esta generación es la escritura de la historia literaria: José de la Riva Agüero con la literatura peruana y Ricardo Rojas con la literatura argentina, José Enrique Rodó, Rubén Darío.

Sus principales conexiones eidéticas son el noventaiochismo, regeneracionismo, romanticismo cultural, vitalismo, J. Martí, H. Bergson, E. Renan. Los temas-problemas prácticos: que la juventud latinoamericana se tenga como valiosa y conozca su realidad, «unidad espiritual de nuestros pueblos»; los conceptos-categorías: Ariel/Calibán, latino/sajón, ideal/utilitario, nordomanía, unión intelectual de nuestro pueblos.

La aparición de *Ariel* es la manifestación de un cambio, de una quiebra, en varios sentidos. A nivel de las ideas establece una demarcación tajante entre aquello que retrata (caricaturiza) como filosofía de fin de siglo y la que sostiene como alternativa. A nivel de las sensibilidades, *Ariel* es un manifiesto antiutilitario que apunta a la cultura, a la razón y al sentimiento por encima de un «calibanismo» positivista y norteamericano que achataría a los seres humanos. A nivel del proyecto, y ello es lo que define con mayor fuerza el texto, se trata de la formulación de un modelo identitario de reivindicación, defensa e incluso exaltación de la manera propia de ser, la latina, por valores, idiosincrasia, cultura e incluso etnia, diversa a la defendida por la generación finisecular que se definía por la «nordomanía», identificación con un modelo extraño (Rodó, 1910, 81). La posición identitaria articula elementos como: espiritualismo, lucha contra el utilitarismo, sus reservas respecto a cierta forma de democracia y a la inmigración, su crítica a la imitación, su exaltación de las humanidades y la latinidad. Quien sintetiza todo ello es *Ariel*: «razón y senti-

miento superior, sublime instinto de perfectibilidad por cuya virtud se magnifica y convierte en centro de las cosas, en la arcilla humana a la que vive vinculada su luz» (*ibid.*, 84-85). Dichos valores corresponden prioritariamente a una posición humanista que se identifica con lo latino, con lo propio; son más bien contrarios a lo sajón, especialmente en su versión estadounidense. La poderosa federación (Estados Unidos) va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral. La admiración por su grandeza y por su fuerza es un sentimiento que avanza a grandes pasos en el espíritu de nuestros hombres dirigentes y, aún más, en el de las muchedumbres fascinables por la impresión de la victoria y de admirarla se pasa por una transición facilísima de imitarla. De este modo se ha instalado entre nosotros la «nordomanía». Ante ello protesta Rodó, que no ve «la gloria ni el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos —su genio personal— para imponerles la identificación con un modelo extraño, al que ellos sacrifiquen la originalidad irreemplazable de su espíritu» (*ibid.*, 79-81). Algo más tarde destaca que existen por lo menos dos tendencias que parecen destinadas a prevalecer en la orientación de la nueva literatura hispanoamericana: es la una, la vigorosa reanimación del abolengo histórico como medio de mantener el carácter consecuente de la personalidad colectiva; la otra consiste en la creciente manifestación del sentido idealista de la vida, que es universalmente uno de los signos del espíritu nuevo que ha sucedido al auge del positivismo.

2. 1920-1950: LAS EXPRESIONES DE LA CULTURA Y SUS SOPORTES SOCIALES

Se presentan tres núcleos eidéticos interrelacionados: indigenismo y mestizofilia, vanguardismo, negrismo, expresiones de una sensibilidad compartida y con acentuaciones o derivaciones diferenciadas. Una cuestión tan central como la identidad latinoamericana ha sido pensada normalmente desde la diferencia: desde el contraste con el mundo occidental, con el mundo moderno o con el mundo precolombino y casi nunca en contraste con otras regiones del mundo. Temas como el indigenismo o el afroamericanismo así como el latinismo son expresiones de este fenómeno. Obviamente respecto de estas cuestiones no hay una posición única y homogénea; más bien han sido temas sobre los que múltiples autores han convergido mostrando así la vigencia e importancia que les atribuyen. Este poner de relieve lo latino, lo indígena o lo afro se ubica dentro de un movimiento global que comenzó a reivindicar lo mestizo y lo no-blanco.

El identitarismo social se impone en los núcleos más creativos del pensamiento latinoamericano, después de la Primera Guerra Mundial. En otras palabras: existe una onda identitaria y una exaltación de lo social en el pensamiento latinoamericano y lo social es el indígena, el campesino, el mestizo, nuestra raza, un pueblo típicamente indoamericano. Lo más propio de AL es su pueblo, que es visto como el poseedor de lo auténtico, como aquel que reside en el interior y representa lo más hondo del continente. Por el contrario, el acento está más bien puesto en la construcción de una sociedad futura que sería realizada por este pueblo y estaría afirmada en elementos muy propios. La tensión existente entre búsqueda de modernización y reivindicación de la identidad se expresa al interior del tema social. En otras palabras, esta tensión se concibe, fundamentalmente, en el ámbito de lo social, se expresa en la discusión sobre el tema del pueblo: educación, justicia social, reforma agraria, carácter de la raza, revolución.

3. El tercero es *indigenismo y mestizofilia*, que se plasmó durante la década de 1920 en la formulación de una sofisticada tesis mestizófila por parte de autores como el mexicano José Vasconcelos o el argentino Ricardo Rojas, quienes postularon respectivamente una «raza cósmica» y una «eurindia». En el discurso mestizófilo confluían tendencias como el nacionalismo, el relativismo cultural, el antipositivismo, el antisajonismo. Vasconcelos elevó el proyecto mestizófilo a propuesta antropológica y, por qué no, utópica y metafísica; pero diversos países contaron con sus respectivos defensores del mestizaje. Las primeras manifestaciones de esta tendencia afroamericanista se perciben en la literatura de la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX. Desde la literatura se pasó a las ciencias sociales y al ensayo, por cierto, a los escritos políticos. Esta escuela amplia y sin una ortodoxia en sus planteamientos fue más una red o una comunidad intelectual que una escuela propiamente tal entre 1920 y 1950. La sensibilidad por las culturas indígenas y por las formas de mestizaje que habían suscitado como la propuesta de desarrollarlas en formas más o menos puras o mestizas y concebir el mestizaje como la solución o la alternativa más viable para la región (Basave Benítez, 1992).

Sus principales conexiones eidéticas son arielismo, teosofía, indigenismo novecentista, antropología relativista, socialismo, teorías del imperialismo, nacionalismo indio, nacionalismo chino, mestizofilia, aprismo, ensayismo latinoamericano sobre el carácter, orientalismo, teosofía, antropología relativista, psicoanálisis, marxismo, socialismo, nacionalismo indio, Gandhi, Marx, Boas, nacionalismo chino. Ideas

sobre cultura: lo mestizo, los diversos agentes troncos étnico-culturales, especificidad asociada al pueblo latinoamericano, la noción de un amplio campesinado mestizo e indígena. Conceptos-categorías: indigenismo, indianismo, nuevo indio, raza cósmica, mestizaje, «antropofagia», trasculturación, negritud, nacionalismo (cultural), singularidad nacional, conquista cultural. Temas-problemas prácticos: salvar al indio; unión americana; rescate de la cultura popular campesina. Principales figuras y redes: José Vasconcelos, Gabriela Mistral, Víctor Raúl Haya de la Torre, Alberto Masferrer, Alfonso Reyes, José Carlos Mariátegui, Uriel García, Luis Valcárcel. Red aprista-mestizófila, revistas *Repertorio Americano* y *Amauta*.

Indigenismo-indianidad: el concepto de indigenismo en su acepción más lata de «interés por lo indígena» se elabora en formulaciones más específicas de defensa de lo indígena y de participación en el desarrollo de la cultura indígena. Una subescuela fue el *telurismo*. Surgido en la región andina, principalmente entre autores bolivianos, quiere dar cuenta de la significación de macizo andino en las expresiones culturales y hasta psíquicas de quienes viven en las regiones altiplánicas. Sus figuras: Fernando Díez de Medina, Roberto Prudencio y la revista *Collasuyo*.

Se consolida un tipo de trabajo intelectual en que coinciden tres géneros: el ensayo, el estudio antropológico y el discurso político. Los tres géneros no siempre muy delimitados configuran un conjunto de proposiciones que diagnostican la situación del indígena, a la vez que proponen una serie de medidas para mejorarla.

Se va estableciendo, de esta forma, la polaridad indígena *versus* no indígena, como expresión de la polaridad latinoamericano *versus* no latinoamericano. En otras palabras, al ser la realidad latinoamericana concebida como lo indígena, esto pasa a representar lo más propio y profundo de nuestra realidad; suplantando por esta vía al arielismo latinista que había marcado los años anteriores, suplantando por ello la polaridad arielista: latino-sajón, y suplantando asimismo lo culturalista por lo social. En síntesis, durante el periodo 1915-1930 se produce un conjunto de escritos que reivindican lo propio del continente entendido como indígena, se desarrolla así lo que hemos denominado un identitarismo social.

La de José Vasconcelos es la formulación que ha sido más reconocida en torno a la cuestión del mestizaje. La mestizofilia vasconceliana es total y metafísica pero otros autores aluden a cuestiones más específicas o parciales antes que él. En la «raza cósmica» convergen y alcanzan plenitud todas las razas, llegando allí a su realización y superación. Agustín Basave Benítez, en su obra *México mestizo* (1992),

establece que es Andrés Molina Enríquez quien alcanza ya en la primera década del siglo una formulación madura del proyecto mestizófilo, como idea de que el fenómeno del mestizaje —es decir, la mezcla de razas y/o culturas— es un hecho deseable (*ibid.*, 13). Al mismo Molina Enríquez pueden encontrársele todavía antecedentes en Justo Sierra, Francisco Pimentel o Vicente Riva Palacio, pero es sin embargo con *los grandes problemas nacionales* (1909) que se completa la formulación de un diagnóstico y de un proyecto, articulando la cuestión del mestizaje con la de la tierra, del riego y de la reforma agraria, articulación que lo ha constituido como el principal teórico de la Revolución mexicana.

Ricardo Rojas publica *Eurindia* (1924), apuntando a marcar un énfasis en la presencia de lo autóctono como configurador de la realidad latinoamericana, pero más allá que eso destaca lo propio, lo nativo, como un impulso que mueve o una atracción que tira a la nacionalidad a intervalos. Exotismo y nativismo se sucederían configurando modelos opuestos y solo una adecuada combinación aseguraría la felicidad de Eurindia; por esa vía se alcanzaría la «argentinidad integral» (1924, 41). Según Rojas, podemos observar que «si la evolución europea se realiza por ritmos cronológicos dentro de su propia tradición continental, en América el proceso de antes y después se entrecruza con las mareas sociales del aquí y del allá, o sea de afuera hacia adentro y de adentro hacia afuera, en una especie de ritmo intercontinental. Eso es lo que he llamado 'indianismo' y 'exotismo'» (1924, 20). La mestizofilia de Ricardo Rojas alcanza, como la de Vasconcelos aunque con anticipación, un carácter también cósmico pero no referido a la etnia sino a la producción humana; en tal sentido su indigenismo, muy moderado en lo que se refiere a la reivindicación del indígena existente, se eleva a categoría clave en la interpretación y sobre todo en la propuesta para el continente, generando una doctrina eurindiana. Afirma que «la doctrina de Eurindia es de tanta latitud, que se funda en las fuerzas creadoras de la tierra, y penetra por la raza, en la historia de la civilización humana. En un afán totalizante dice que hay, pues, una ciencia de Eurindia, que comprende los seres del medio físico: su fauna, su flora, su *gea*, su *etnos*; y una economía de eurindia, que subordina a ese mismo espíritu la inmigración, la ciudadanía, los partidos; y una didáctica de Eurindia, que da normas a la educación para el perfeccionamiento del hombre americano, preparándolo para realizar su propio destino. A este cuadrivio, referente al cuerpo social, ha de agregarse un trivio referente a la religión, a la filosofía y al arte». En su doctrina se apunta, nos indica, a «discernir lo americano y lo europeo, conci-

liándolos cuando tal cosa puede ser favorable a nuestro ideal». Siendo precisamente en esa fusión donde «reside el secreto de Eurindia» (1924, 170).

Por su parte, Gabriela Mistral llamaba con frecuencia a la recuperación de lo propio, de nuestra cultura, como cuando escribía para los educadores, en 1927: «Maestro, enseña en tu clase el sueño de Bolívar, el vidente primero. Clávalo en el alma de tus discípulos con agudo garfio de convencimiento. Divulga la América, su Bello, su Sarmiento, su Lastarria, su Martí. No seas un ebrio de Europa, un embriagado de lo lejano, y además caduco, de hermosa caduquez fatal» (1978a, 13). Se refirió en 1923 a la india mexicana que «tiene una silueta llena de gracia. Muchas veces es bella, pero de otra belleza que aquella que se ha hecho costumbre a nuestros ojos. Su carne sin el sonrosado de las conchas, tiene la quemadura de la espiga bien lamida del sol. El ojo es de una dulzura ardiente; la mejilla de fino dibujo; la frente mediana como ha de ser la frente femenina; los labios ni inexpresivamente delgados ni espesos; el acento, dulce y con dejo de pesadumbre como si tuviese siempre una gota ancha de llanto en la hondura de la garganta...» (1978b, 99). La india, continúa Gabriela, «camina cubierta bajo la lluvia, y en el día despejado, con las trenzas lozanas y obscuras en la luz atadas en lo alto. A su lado suele caminar el indio. [...] Van silenciosos, por el paisaje lleno de reconocimiento; cruzan de tarde en tarde una palabra, de la que recibo la dulzura sin comprender el sentido. Habrían sido una raza gozosa; los puso Dios como a la primera pareja humana en el jardín. Pero cuatrocientos años como esclavos les han desteñido la misma gloria de su sol y de sus frutas» (1978b, 100-101).

Miguel Othón de Mendizábal escribió en 1923 *La ética indígena*. Planteándose ante la trayectoria de las ideas y las prácticas respecto del indígena, afirma que «en la era presente nuestra revolución social reclama una revisión completa de los viejos valores históricos y sociológicos» (1923, 6). Más específicamente, le interesa determinar los rasgos de la moral indígena y su comparación con el cristianismo así como reflexionar en torno a la situación del México de su época. Según Othón de Mendizábal «salvo los sacrificios humanos y las duras sanciones legislativas nada hay en los indígenas que no esté de acuerdo con los principios de la moral religiosa más elevada ni de la ética filosófica más estricta; con la notable diferencia de que los indígenas vivían conforme a sus principios inalterables» (1923, 36-37). Lamentándose, se pregunta: «¿Cómo y por qué trágicos caminos espirituales llegó el indígena a su moral actual, o por mejor decir a su actual desmoralización?». La respuesta es tajante: los culpables de esta degra-

dación son los no indios españoles: criollos y mestizos en el pasado y, peor aún, hoy los mexicanos simplemente, en la medida que «continuando sin freno ni piedad la explotación de las razas nativas, les han impuesto, además, la dura contribución de sangre durante un siglo de luchas políticas». En respuesta a ello sostiene que si el México idealista y avanzado quiere laborar sinceramente en pro de sí mismo, deberá igualmente laborar en pro del indígena, «base étnica y económica de la nación, para no dar el triste espectáculo de nuestros edificios públicos, llenos de ornatos suntuosos, pero hundidos y desnivelados por falta de fuertes cimientos» (1923, 37-38).

4. El cuarto núcleo es el *vanguardismo*. El vanguardismo es un movimiento o un conjunto de pequeños movimientos que se sinergizan en los años veinte y treinta, constituyendo el espacio mayor en la historia intelectual latinoamericana acerca de asuntos estéticos. Hasta ese momento la estética no se había constituido como un tema importante en nuestra historia de las ideas, aunque sin duda habían existido posiciones y polémicas sobre el tema. Se perciben en estas ideas tanto los antecedentes como el clima en que floreció el arielismo. Ya en los años veinte hubo una buena cantidad de manifiestos y proclamas, así como discusiones entre personajes y grupos, en torno al sentido de la actividad literaria y artística. La cuestión estética se emparentó con la política, con el tema del carácter latinoamericano, con la discusión sobre la originalidad o la copia, con el tema de la identidad cultural.

Temas que provienen del arielismo, del nacionalismo, del socialismo, del telurismo, del naturismo, se encuentran (se disputan) en torno a la estética. Sin duda aparecen ingredientes que vienen directamente desde fuera: en primer lugar, el vanguardismo europeo; en segundo lugar, la exaltación europea del exotismo, entre otros elementos. No es esto último lo más interesante sino cómo el pensamiento latinoamericano (aun sin conciencia y a veces paradójicamente creyéndose más imitativo de lo que realmente era) va configurando una personalidad que le está dada por la confluencia, por la reinterpretación de una variedad de tópicos y problemas que van y vienen y vuelven, sobre los cuales se discute y se reincide. En cierto sentido, la cuestión estética es un motivo para poner en el tapete cuestiones (de sensibilidad e ideas) que estaban circulando y que no encontraban cabal expresión. Por ello el vanguardismo en sentido estricto no es sino uno de los componentes del escenario. Existe una serie de interlocutores que opinan sobre el vanguardismo sin pertenecer a este y otros tantos que se le oponen derechamente.

Se ha señalado cómo el vanguardismo latinoamericano, además de elementos comunes con otros, tendría como elemento peculiar su capacidad de poner de manifiesto la oposición entre la sociedad oligárquica y las nuevas fuerzas sociales (Osorio, 1988, xxviii). Es esto lo que realiza el grupo «Martín Fierro» cuando desprecia la imitación, afirmando creer en nuestra fonética, por ejemplo. Es igualmente lo que hace Roberto Mariani cuando criticándolos denuncia que «los redactores de Martín Fierro se alejan de nuestra sensibilidad (¡comienzan por negarla!) y adhieren a mediocres brillantes» (cit. en Osorio, 1988, 138). Es lo que hace el estridentismo cuando se apropia de los postulados de la Revolución mexicana. Es lo que César Vallejo plantea cuando sostiene que «así como en el romanticismo, América presta y adopta actualmente la camisa europea del llamado 'espíritu nuevo', movida de incurable descastamiento histórico. Hoy, como ayer, los escritores de América practican una literatura prestada, que les va trágicamente mal». Es también lo que hace más ácidamente el mexicano E. Abreu Gómez, quien decía en 1932 refiriéndose a «Contemporáneos»: «Es esta una vanguardia descastada que ha vuelto la espalda, impúdica, a la sangre de nuestro solar y se ha hecho sorda al latido de angustia de nuestra raza» (cit. en Villegas, 1993, 87-88). Vicente Huidobro declaró:

> Y he aquí que una buena mañana, después de una noche de preciosos sueños y delicadas pesadillas, el poeta se levanta y grita a la madre Natura: *Non serviam* (No te serviré). El poeta, en plena conciencia de su pasado y de su futuro, lanzaba al mundo la declaración de su independencia frente a la Naturaleza. Ya no quiere servirla más en calidad de esclavo. El poeta dice a sus hermanos: «Hasta ahora no hemos hecho otra cosa que imitar al mundo en sus aspectos, no hemos creado nada» (1976, 715).

El grupo «Martín Fierro» produjo un manifiesto en 1924, con una propuesta cultural: «cree en la importancia del aporte intelectual de América, previo tijeretazo a todo cordón umbilical» y por ello quiere «acentuar y generalizar el movimiento de independencia iniciado por Rubén Darío». O para decirlo más fuertemente: «el grupo 'Martín Fierro' tiene fe en nuestra fonética, en nuestra visión, en nuestros modales, en nuestro oído, en nuestra capacidad digestiva y de asimilación». Por su parte, Luis Palés Matos quien, en 1922, había analogado dadaísmo y bolchevismo, continuó en los años posteriores afinando la relación entre vanguardismo literario y político, así como reformulando su propuesta literaria. En 1926 estaba escribiendo una novela en la que pretendía pintar «las dos fases substan-

ciales de nuestra vida colonial: la española y la yanki», realizando una crítica de la enseñanza en Puerto Rico como «una nueva manera de [us]americanizarnos, estropeando en el estudiante su sentido racial y su concepto de España». Plantea un «antillanismo» literario. Según Palés, «el hecho que las Antillas hayan sido colonizadas y pobladas por la raza hispánica no significa que después de cuatrocientos años continuemos tan españoles como nuestros abuelos». Y esto porque «el medio antillano tiene que haber influido tan poderosamente en ellos y nosotros, que hoy poseemos, sin duda, rasgos, actitudes y características de raza nueva» (1978, 215). Pero no es solo la naturaleza la que ha modificado la herencia hispánica sino también la existencia de «otro núcleo racial que con nosotros se ha mezclado noblemente y que por lo fecundo, lo fuerte y lo vivo de su naturaleza, ha impreso rasgos inconfundibles a nuestra psicología, dándole precisamente, su verdadero carácter antillano. Me refiero al negro. Una poesía antillana que excluya ese poderoso elemento me parece casi imposible» y ello porque «el negro vive física y espiritualmente con nosotros y sus características, tamizadas en el mulato, influyen de modo evidente en todas las manifestaciones de nuestra vida popular» (1978, 216).

5. El quinto núcleo eidético lo constituye el *negrismo*, una pequeña escuela de pensamiento reducida, desarrollada particularmente en el Caribe, anglófono primero y luego hispano y francófono. Sus conexiones eidéticas: panafricanismo, mestizofilia, negritud-africana, Senghor, antillanismo antillanidad, caribeñidad. Temas-problemas: cuáles son los aportes de las culturas afro a AL y de qué manera estudiar y desarrollar una cultura afroamericana. Categorías-conceptos: negrismo, negritud. Las figuras más importantes son Fernando Ortiz, Nicolás Guillén y Luis Palés Matos.

El afroamericanismo es un movimiento que se estructuró en los años veinte, en el cual se fundieron una dimensión científica (antropología, estudios culturales), una dimensión artística (plástica, música, literatura) y una dimensión política (agrupaciones, partidos). Todo esto configuró un clima de ideas que, poseyendo un nivel teórico de no mucha relevancia, terminó por constituirse en uno de los «actores» de las discusiones del pensamiento y la cultura latinoamericanos de esa época: uno de los focos desde donde se irradió un pensamiento. Así como en México y en los países andinos florece el indigenismo, tanto en el Caribe como en el Brasil se desarrolla un clima de afroamericanismo, que se expresa sobre todo en las artes, la antropología y el discurso político.

El «Grupo Minorista», en una declaración, especie de manifiesto publicado en La Habana, el 7 de mayo de 1937, entre otros puntos declara: «Por la revisión de los valores falsos o gastados; por el arte vernáculo y, en general, por el arte nuevo en sus diversas manifestaciones; por la introducción en Cuba de las últimas doctrinas, teóricas y prácticas, artísticas y científicas; en pro del mejoramiento del agricultor, del colono y del obrero de Cuba; por la independencia económica de Cuba del imperialismo yanqui» (Grupo Minorista, 1927, 72 y 77). Ha destacado Guillén que en «Ideales de una raza», suplemento de *El Diario de la Marina*, se planteó asimismo, y «yo tuve ocasión de hacerlo varias veces, la formación afro-hispana de nuestro pueblo y la necesidad de que ambos elementos se tomaran unidos si se quería expresar la naturaleza auténtica de nuestro país».

Cuestiones muy similares pone en relieve el puertorriqueño Luis Palés Matos. Este, en su propuesta de un antillanismo literario, señala la presencia de la tierra y de la etnia-cultura como factores decisivos en la constitución de una raza nueva. Para él, como ya hemos mencionado, «el medio antillano tiene que haber influido tan poderosamente en ellos (los colonizadores) y en nosotros (sus descendientes), que hoy poseemos rasgos, actitudes y características de raza nueva» (1978, 215). Esta novedad de la raza, particularmente si la comparamos con los hispánicos, está dada por ese «otro núcleo racial que con nosotros se ha mezclado noblemente y que por lo fecundo, lo fuerte y lo vivo de su naturaleza ha impreso rasgos inconfundibles en nuestra psicología, dándole, precisamente, su verdadero carácter antillano». Es más radical cuando se refiere a la cultura: «el negro vive física y espiritualmente con nosotros y sus características, tamizadas en el mulato, influyen de modo evidente en todas las manifestaciones de nuestra vida popular». Cita una serie de ejemplos de estas «manifestaciones»:

> En el campo de los deportes impera por su vitalidad, su dinamismo y su naturaleza primitiva. En la música impone la plena, el son y el mariandá. La danza misma, que es música de blancos, o por lo menos de tradición blanca, ha tenido sus más eximios intérpretes en los compositores de color. En la política nos da su pasión, su verbosismo exuberante, su elasticidad de actitudes y su extraño magnetismo, que adquiere en el mulato una especie de fuerza mística arrolladora.

Destaca particularmente la manera como la presencia africana otorga carácter o peculiaridad al quehacer político antillano. Le señala a la entrevistadora:

> Fíjese usted en nuestro mitin político. Es una bambolla sonora de color, de luz, de gritos... de epiléptico fanatismo partidista, que solo encuentra réplica en el «revival» del «halleluyah» o el «pentecostés» americano. [Por ello] la mayoría de los oradores pertenece a la raza negra. Y el orador que no carga su discurso en tren de colorines y metáforas resulta eficaz adormidera de las multitudes. Personalismo y lirismo; de lo directo a lo fantástico. No existe el término frío y razonable del análisis, de la exposición serena de la doctrina y el principio. Se ha de ser tropical y verboso.

Concluye esta caracterización del puertorriqueño y del antillano de la siguiente forma: «No conozco, pues, un solo rasgo colectivo que no ostente la huella de esa deliciosa mezcla de la cual arranca su tono verdadero el carácter antillano» (1978, 216).

3. 1950-1990: CULTURA, MODERNIZACIÓN Y DESCOLONIZACIÓN

6. El sexto núcleo es el de las *teorías del desarrollo, la modernización y la dependencia*. Problema típico de las teorías de la modernización, como la relación entre cultura y desarrollo o tensiones como cultura tradicional *versus* cultura moderna y/o alienación cultural *versus* conciencia. Esta reflexión se genera en el seno de las redes de las ciencias económico-sociales, aunque también entre el ensayismo de esa época. De hecho, el ensayo producido entre los años cincuenta y setenta se escribe bajo la irradiación de las ciencias económico-sociales en un momento en que el cambio radical parece estar allí. Lo cultural es tratado desde diversos puntos de vista: el actor cultural y la política, la ciudad y la identidad, la cultura y la dependencia, la cultura y el hombre nuevo, los contactos entre la cultura de otras latitudes, la imitación y la autenticidad.

Esta escuela tuvo conexiones eidéticas con el pensamiento político latinoamericano anterior, con el indigenismo, socialismo, nacionalismo; teorías de la modernización, teorías del imperialismo, anticolonialismo, tercermundismo, liberacionismo, estructuralismo, francfortismo, con la economía del desarrollo a nivel mundial y con la sociología funcionalista usamericana. Manejó conceptos-categorías como desarrollo/subdesarrollo, dependencia, dependencia cultural, cultura tradicional, cultura moderna, colonialismo, alienación, imperialismo, mestizaje. Figuras importantes son Gino Germani, Octavio Paz, Marta Traba, Agustín Cueva, Arturo Jauretche.

Las nociones de modernización y desarrollo se entendieron frecuentemente como un ponerse al día respecto de los avances de otras

sociedades. En ese marco la cultura debía también adecuarse a los avances del mundo y debía abandonar un conjunto de patrones «tradicionales» poco aptos para la modernidad para asumir otros que eran propios de esta nueva época. Gino Germani es en AL el autor que con mayor fuerza se refirió a la «sociología de la modernización». La sociología de la modernización alude en primer lugar a la transición desde un sistema tradicional a otro moderno. Germani define la modernización a partir de una serie de pautas relativas a población y tasas vitales, urbanización, cambio en las estructuras sociales y culturales, y marginalidad, entre otras. Estas pautas no se modificaron de manera idéntica en todas las sociedades, ni simultáneamente dentro de un mismo sistema. Ello evidentemente tiene que ver con factores de especificidad histórica, cultural y de interrelación étnica. Lo más propio de lo moderno y de la cultura moderna reside en su «permanente incorporación de mecanismos adecuados para originar y absorber un flujo de cambio continuo, al tiempo que mantiene un 'adecuado' grado de integración». Otra manera que tuvieron las ciencias económico-sociales de pensar la cultura fue en torno al asunto de las condiciones y dimensiones no-económicas, sino sociales y culturales del desarrollo.

Un tema clave del ensayo de esos años es el del colonialismo o el neocolonialismo. Por ejemplo, Arturo Jauretche en *la colonización pedagógica y otros ensayos* aborda el tema desde su crítica a la intelectualidad, «constituida por gran parte de los nativos que a sí mismos se califican de intelectuales». Piensa que «la *intelligentzia* es el fruto de una colonización pedagógica» y que dicho proceso es «muy distinto a la espontánea incorporación de valores universales a una cultura nacional» (1982, 41-42). Como antecedente de sus planteamientos cita a otro argentino: Jorge Abelardo Ramos. Ramos postula que la formación de una conciencia no encuentra obstáculos en los países coloniales pero sí, en cambio, en los semicoloniales, donde las potencias, no teniendo el dominio directo, deben ejercer una «colonización pedagógica» para asegurar el «dominio imperialista» (cit. en Jauretche, 1982, 42-42). Jauretche deduce de este análisis que en su país «el establecimiento de una verdadera cultura lleva necesariamente a combatir la cultura ordenada por la dependencia colonial». Piensa que la *intelligentzia* argentina, al contrario, identifica con la cultura los «valores universales» consagrados por los centros de poder. Contra eso, dice, debe lucharse para que bajo la apariencia de valores universales no se sigan «introduciendo los valores relativos correspondientes solo a un momento histórico o lugar geográfico» y cuya apariencia de universalidad «surge exclusivamente del poder

de expansión universal que les dan los centros donde nacen, con la irradiación que surge de su carácter metropolitano» (*ibid.*, 44). La tarea del intelectual anticolonialista es, entonces, contribuir a la creación de una «conciencia nacional», porque «cuando la Nación tiene conciencia de que es, ya es» (*ibid.*, 54). Para que este proceso se realice, el intelectual debe escribir «desde el pueblo», es decir «desde la realidad expresada por su agente humano y natural, lo que supone integrarse en el mismo pueblo». En este encuentro entre lo colonial y lo nacional, lo indígena, lo europeo y lo mestizo, el ecuatoriano Agustín Cueva afirma que existe «un reducido grupo de intelectuales y artistas que viene tomando conciencia del problema y esforzándose en forjar una cultura realmente nacional» (1986, 319). A diferencia de Jauretche, Cueva ve en la intelectualidad casi el único recurso de una auténtica cultura nacional. Esto al menos hasta que «una revolución ponga en movimiento las dormidas, estancadas aguas de la patria», allanando de ese modo todos los obstáculos que «impiden la toma de conciencia de nuestro verdadero ser». Solo en esa medida la cultura mestiza dejará de ser una virtualidad para hacerse realidad (1986, 320). Para Cueva, la cultura ecuatoriana no es indígena, porque desde la conquista los aborígenes dejaron de ser sujeto; no es europea, en la medida que la cultura de Viejo mundo no llega a ser completamente asimilada por nosotros y no es firmemente mestiza, en cuanto no ha logrado un verdadero y sólido sincretismo estructurado (*ibid.*, 301-302). De hecho, lo que se denomina superficialmente «cultura mestiza» o «cultura ecuatoriana» no es sino un «abigarrado, destartalado, espectáculo», cuyos componentes parecen «piezas residuales, juntadas por azar, de fantasmales e irreconciliables conjuntos culturales en jirones». El mestizaje real no ha sido posible pues el ecuatoriano vive una inautenticidad (*ibid.*, 313).

Otra manera de aproximarse a este mismo asunto es la que emplea Marta Traba quien denuncia que cierta dependencia cultural ha llegado a ser clave y característica de la época. Según Marta Traba, la actividad artística en Estados Unidos deriva directamente de las alternativas de la sociedad de consumo. Actividad artística tanto más alienada, dice, por su propia sociedad cuanto más proclama su libertad y despliega una vastísima exhibición de sus progresivos libertinajes. A través de ellos afirma su servidumbre de la tecnología. En definitiva, se ha convertido el arte en un fragmento del proyecto tecnológico que impera en la sociedad de consumo y en la medida que dicha producción artística aceptó ser una región de la tecnología, perdió la opción de interpretar globalmente la sociedad que ya no puede ver sino desde el ángulo que se le concede. Aquí el signo ha sido reem-

plazado por la «señal». Este arte de la señal, región de la tecnología, imperante en la sociedad de consumo, alienado, piensa Marta Traba, ha llegado a AL, siendo adoptado (no adaptado) entre nosotros. Su rechazo no es, por principio, a la recepción de un lenguaje. Tal recepción no le parece peligrosa siempre que dicho lenguaje solo represente el conjunto de signos que puede ser utilizado para fines diferentes a los que originalmente había tenido. Lo que resulta peligroso o «disparatado», escribe, «es la adopción de determinada señal de tránsito o para decirlo en términos menos 'pop-metafóricos', la asunción de la señal correspondiente a una sociedad de consumo altamente industrializada dentro de sociedades que han sido calificadas por los sociólogos como arcaicas, feudales, semi-coloniales o francamente coloniales». De hecho, dice, la vanguardia latinoamericana está trabajando progresivamente de acuerdo con la señal impartida desde los Estados Unidos. Ello hace que estas artes plásticas suscriban un panorama típicamente colonial. Pero, a la vez, destaca que hay otro arte latinoamericano. Un arte que no ha sido «domesticado» sino que es, en un sentido del término, un arte «salvaje».

Otra manera, aunque complementaria, de abordar el tema de la cultura es a través de la cuestión de la heterogeneidad cultural e histórica que es expresión de la simultaneidad de tiempos que se traslapan. Mariano Baptista Gumucio escribe: «En el millón de kilómetros cuadrados de la geografía boliviana conviven comunidades que no han salido de la edad de piedra junto a otras que conocen las técnicas más avanzadas del sistema capitalista». Similar es el planteamiento de Alejo Carpentier. Piensa el cubano que América es el único continente en que el hombre de hoy, del siglo XX, puede vivir con hombres situados en distintas épocas, que se remontan hasta el neolítico y le son contemporáneos. Puede el hombre de hoy, insiste Carpentier, darse la mano con ese hombre que fue él mismo sobre la tierra hace veinte, treinta o cuarenta mil años. La historia continúa en el presente: «la historia de nuestra América pesa mucho sobre el presente del hombre latinoamericano; pesa mucho más que el pasado europeo sobre el hombre europeo». Por eso «puede decirse que en nuestra vida presente conviven las tres realidades temporales: el tiempo pasado —tiempo de la memoria—, el tiempo presente —tiempo de la visión o de la intuición—, el tiempo futuro o tiempo de la espera. Y esto en simultaneidad». Gente de las afueras, moradores de los suburbios de la historia, los latinoamericanos somos los comensales no invitados que se han colado por la puerta trasera de Occidente, los intrusos que han llegado a la función de la modernidad cuando las luces estaban a punto de apagarse. Según él, llegamos tarde a todas partes, peor aún,

nacimos cuando ya era tarde en la historia y además, por ello mismo, no tenemos pasado o, si lo tenemos, hemos escupido sobre sus restos. Atrasados y flojos, atrasados por pereza: nuestros pueblos se echaron a dormir durante un siglo y mientras dormían los robaron y ahora andan en andrajos. No logramos, dice, conservar ni siquiera lo que los españoles dejaron al irse y nos hemos apuñalado entre nosotros. Progreso, arte y vanguardias.

La crítica al progreso en general y a la idea del progreso para entender la historia del arte es clave para Octavio Paz: «Asistimos a un fenómeno doble: crítica del progreso en los países progresistas o desarrollados y, en el campo del arte y la literatura, degeneración de la 'vanguardia'». No es raro entonces que, al recordar que algunos críticos emplean la palabra «subdesarrollo» para describir la situación de las artes y las letras hispanoamericanas, sostenga que ello no le parece válido. En dicho concepto, argumenta, subyace la idea de progreso y de modernidad en el arte, concepciones no aplicables. Piensa que los conceptos utilizados para pensar la sociedad, la economía, el cambio social, no pueden ser empleados para pensar la cultura. Para pensar la historia, escribe, «la Revolución francesa sigue siendo nuestro modelo: la historia es cambio violento y ese cambio se llama progreso». En tal sentido hay una tradición de la ruptura. Paz cree en esa tradición de la ruptura pero no que esos cambios o rupturas puedan pensarse como progresos. El tema de la ruptura trae el de la continuidad y el de la continuidad, el tema de la imitación. La polaridad imitación/novedad sirve para entender la historia cultural pero no asimilada a lo negativo/positivo. Destaca Paz cómo la imitación ha nutrido por siglos la creación y cómo solo en los dos últimos se ha reivindicado la novedad. La imitación, afirma, ha generado grandes obras, incluso innovadoras y la búsqueda de novedad ha generado la repetición acrítica. Sin duda la característica de la época moderna ha sido la crítica, pero la vanguardia ha dejado de ser crítica. Sus negaciones se neutralizan al entrar en el circuito de producción y consumo de la sociedad industrializada. Paz piensa que a una determinada concepción del tiempo conviene una determinada concepción del arte. La modernidad es hija del tiempo rectilíneo: el presente no repite al pasado y cada instante es único y diferente y autosuficiente. El arte en la modernidad es crítico. Cada nueva escuela quiere superar a la anterior. Acepta Paz que aquí subyace la idea de progreso, este concepto al menos en un sentido es válido para pensar la historia del arte. Pero en la actualidad (años sesenta) el tiempo rectilíneo se acaba: tanto, como lo hemos marcado, porque se realiza la crítica del progreso y porque la vanguardia se ha degenerado. De hecho esta ha dejado de

ser crítica, se ha entregado a la sociedad industrial. En la actualidad despunta otro arte porque también despunta otra idea del tiempo. La relación con «la idea del tiempo rectilíneo empieza a cambiar» y ese cambio «será aún más radical que el de la modernidad hace dos siglos, frente al tiempo circular». En la actualidad los distintos tiempos y los distintos espacios se combinan en un ahora y en un aquí que está en todas partes y sucede a cualquier hora. A la visión diacrónica del arte se superpone una visión sincrónica. Por esta vía Octavio Paz vuelve a la idea de la simultaneidad de los tiempos. En cierto modo ese futuro que viene se reencuentra con lo más propio latinoamericano, esa conjugación de todos los tiempos en el presente.

7. El séptimo núcleo es el *historicismo latinoamericano*. Se trata de una escuela que intenta una interpretación de AL en el mundo, teniendo como clave la historia de sus ideas. Ha concebido el pensamiento como expresión de la conciencia regional, asumiendo la cultura principalmente como pensamiento. La toma de conciencia de la dependencia conlleva una reflexión que tiene como punto de partida o a priori el «ponerse a sí mismos como valiosos» y, como señala Yamandú Acosta, desde aquí arranca un quehacer filosófico-intelectual, que debería proyectarse sobre el quehacer cultural de la región, cuestión que se ha destacado especialmente para Arturo A. Roig.

Como conexiones eidéticas, disciplinarias e institucionales, esta escuela ha recibido la herencia de la mestizofilia, el indigenismo, el tercermundismo, el cepal-dependentismo, existencialismo, pensamiento trasterrado español, Ortega y Gasset, Hegel, Marx. Ha convivido y se ha traslapado con el liberacionismo. Los temas-problemas teóricos más importantes han sido los trazos definitorios en la cultura latinoamericana, en sus diferentes manifestaciones en el tiempo y, dentro de esto, particularmente qué es (cómo puede caracterizarse o entenderse) el pensamiento latinoamericano. Entre los temas-problemas prácticos se encuentran: cómo des-alienar la cultura y el quehacer intelectual, historiando el propio quehacer intelectual de la región y potenciando aquellos elementos que faciliten la emergencia de uno auténtico. Esto ha ido acompañado, y puede entenderse como causa-consecuencia, de la convocatoria a un discipulado y a unas redes que asuman este trabajo, donde la producción filosófica sería la entrada para llevar a cabo una más amplia producción cultural. Igualmente se ha acompañado de la pregunta por las maneras de generar una integración cultural regional. Los conceptos-categorías más relevantes son: identidad, pensamiento latinoamericano, in-autenticidad e imitación/autenticidad, alienación, dependencia/independencia, integra-

ción y liberación. Algunos de los autores más importantes: Leopoldo Zea, Arturo A. Roig y Arturo Ardao, Enrique Dussel, Abelardo Villegas, se ha ubicado principalmente en el ámbito disciplinario de los estudios eidéticos, articulándose en redes como FIEALC, SOLAR y más recientemente el «Corredor de las ideas».

Leopoldo Zea denuncia y se ocupa de la alienación como servilismo imitativo y del conformismo del colonizado. La «imitación irreflexiva» denunciada por Antonio Caso y Samuel Ramos se transforma en Zea en propuesta de «sinceridad, para que el latinoamericano se arranque el disfraz con que se oculta a sí mismo su ser auténtico» (Medin, 1992, 13). Zea traduce a las categorías del dependentismo la conceptualización que a partir del pensamiento latinoamericano venía elaborando anteriormente. Para Zea la historia contemporánea y la cultura latinoamericana y de otras regiones periféricas se construye como toma de conciencia que apunta hacia una liberación-libertad. Alude a la frase de Fanon: «Occidente ha querido ser la aventura del espíritu y en nombre del espíritu, del espíritu europeo, por supuesto; Europa ha justificado sus crímenes y ha legitimado la esclavitud en que ha mantenido a las cuatro partes de la humanidad». Para Zea, como para Fanon, Occidente ha planteado y difundido la idea de libertad pero la ha realizado, al menos en una dimensión, para sí y no para la humanidad. No ha realizado la libertad pero la conciencia de la libertad necesaria se ha universalizado y sobre esta misma trató de justificar la dominación. Piensa que la toma de conciencia ha sido una de las preocupaciones claves del pensamiento latinoamericano contemporáneo y allí se autoincluye. Dicha toma de conciencia se refiere precisamente a lo que tiene que ver con la necesidad y el deseo de libertad como con la inexistencia efectiva de esta. Inexistencia correlativa de libertad y desarrollo. En su libro *América en la historia* pone en tensión la civilización occidental y los pueblos marginados (Medin, 1992, 64), donde los segundos luchan por el reconocimiento de la propia humanidad, común a AL, Asia y África post-Bandung. Leopoldo Zea trata en última instancia de la inserción igualitaria de todos l@s latinoamerican@s y periféricos en el destino universal. Culminando su libro *Dialéctica de la conciencia americana* argumentando que los africanos y asiáticos se mantienen firmes en las reclamaciones de independencia para sus pueblos y de mayor libertad y justicia para sus individuos.

Dentro del historicismo una corriente ha sido el *liberacionismo*. Sus conexiones eidéticas y disciplinarias son: marxismo, teorías del imperialismo, socialismo, fanonismo, isebianismo, nacionalismo, indigenismo, tercermundismo, cepal-dependentismo, estructuralismo, francfortismo, hermenéutica; ciencias de la religión, sociología de la

religión. Temas-problemas prácticos: generar una cultura liberada y una cultura para la liberación. Sus conceptos-categorías más importantes fueron, especialmente en sus primeras décadas: colonizador/colonizado, alienación/liberación, educación liberadora, colonialismo cultural. Entre sus figuras más relevantes deben destacarse: Augusto Salazar Bondy, Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel, Walter Mignolo.

El liberacionismo se originó como tendencia en la pedagogía y muy pronto se amplió hacia la teología, la filosofía y la psicología, generando reflexiones importantes sobre temas como educación-cultura y desarrollo, cultura popular, religiosidad popular, buscando nuevas formulaciones con inspiraciones posteriores en el feminismo, en la hermenéutica. Heredero en un primer momento de las teorías de la modernización, el liberacionismo asumió los mismos temas-problemas y categorías: cultura tradicional/cultura moderna, alienación. En los años setenta la dimensión culturalista fue muy fuerte, particularmente en el grupo argentino de la filosofía de la liberación, expresándose una fuerte crítica a las teorías de la modernización.

4. EL FIN DE SIGLO: HIBRIDACIONES CULTURALES

8. El último núcleo eidético abordado es el de los *estudios culturales*, traslapado con sectores posmodernos, poscoloniales y subalternos. Los estudios culturales se desarrollan como escuela desde finales de los años ochenta. Las conexiones eidéticas son los *cultural studies* anglosajones, las teorías del imperialismo, el francfortismo, el dependentismo, teorías de la comunicación y del lenguaje. Sus categorías y conceptos son: cultura popular/cultura de masas, conquista cultural, imperialismo cultural (colonialismo, colonialidad, imperialismo, subalternidad), hibridación, culturas híbridas, heterogeneidad, alienación/liberación, modernización, posmodernidad, modernidad periférica, macondismo y globalización. Temas-problemas como «políticas culturales», industria cultural». Las figuras más importantes son: Néstor García Canclini, Beatriz Sarlo, Jesús Martín-Barbero, José Joaquín Brunner; una figura harto cercana es Antonio Cornejo Polar.

Debe destacarse de entrada un asunto epistémico. En una tímida aseveración, hacia 1990, García Canclini, después de preguntarse por esas estrategias para entrar y salir de la modernidad, escribe: «dudamos si modernizarnos debe ser el principal objetivo, según pregonan políticos, economistas y la publicidad de las nuevas tecnologías». Era una mera formulación retórica, pues su respuesta obviamente era «no» y ello anunciaba una década que volvería a poner la identidad

como prioritaria sobre la modernización centralitaria en el clima intelectual, no así en el clima político ni menos empresarial. Para hacer efectivo su «no», García Canclini propone la creación de «disciplinas nómadas», que era una forma de plantear el necesario reordenamiento epistémico (1990). Identidad, comunicación, globalización, relacionadas, remiten directamente al tema de las industrias culturales, una de las preocupaciones claves (motivadoras) de este núcleo. Los autores más importantes asociados a esta escuela-red se han ocupado del tema: García Canclini ha desarrollado las relaciones entre las industrias culturales y la integración latinoamericana, identidad regional, democracia, ciudadanía y desarrollo (1999).

Por su parte, F. Calderón, M. Hopenhayn y E. Ottone, en *Esa esquiva modernidad. Desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*, se plantean «asumir el reto de conciliar las particularidades históricoculturales de las regiones con la vocación universalista del desarrollo y la modernidad». Según plantean la tensión identidad/modernidad tiene un carácter dinámico y su propuesta es que, para avanzar en la conciliación de estas dimensiones, es clave «superar la dialéctica de la negación del otro». Si se quiere que los «tejidos interculturales sean funcionales a la constitución de sociedades más equitativas e integradoras, más libres y tolerantes, con mayor capacidad de autodeterminación, mayor sustentabilidad ambiental y estabilidad democrática, debe superarse lo que aquí hemos llamado la dialéctica de la negación del otro. Al superar esa negación se sentarían las bases para «ser modernos hoy día» (1996, 10-11).

Traslapado con los estudios culturales se dio desde mediados de los años ochenta el ensayo sobre el tema de la *posmodernidad* y sus tópicos; la consolidación de temas como: globalización o comunicación. El ensayismo de fin de siglo recibe, retoma, reelabora, un conjunto de problemas (de caminos) que se cruzan: memoria, globalización, utopía, marginalidad-masivo-popular, crítica literaria y cultural. Cada uno de estos problemas representa otros tantos acápites de este trabajo. Valga ahora solo destacar cómo, a partir del clima de frustración o escepticismo, se replantea, una vez más en el escenario intelectual latinoamericano, la disyuntiva centralitarismo *versus* identitarismo, en la discusión sobre posmodernidad. Quienes participan debieron aludir a la cuestión de las modas, sobre si el problema correspondía a la realidad continental o si acaso era apenas una moda que nos llegaba, pregunta que por cierto no se ha planteado en las discusiones sobre el mestizaje, la transición a la democracia o el subdesarrollo. Esta pregunta se hacía paulatinamente relevante (denunciante) cuando sostenían algunos que AL no habiendo llegado de modo cabal

a la modernidad, malamente podía encontrarse en la posmodernidad. Cuestión que, por otra parte, contrasta con un planteamiento alternativo que sostiene que AL por su heterogeneidad habría sido posmoderna *avant la lettre* (Brunner, 1988, 215). La posición posmodernista surgió a partir del medio cultural francófono. Uniéndose, o mestizándose, con una tradición gramsciana se fortaleció como crítica de las posiciones modernizadoras ingenuas que proclamaba el pensamiento neoliberal, apegado a una propaganda tecnologicista y comunicacional. Heterogeneidad significa «participación segmentada y diferenciada en un mercado internacional de mensajes llevando a una verdadera implosión de sentidos consumidos/producidos/reproducidos y a la consiguiente des-estructuración de representaciones colectivas, fallas de identidad» y otras manifestaciones (1988, 216 y 218). En AL es el propio movimiento modernizador, o su motor, el mercado internacional, el que provoca y refuerza un incesante movimiento de heterogeneización (1988, 219). Beatriz Sarlo, por su parte, trata de caracterizar lo que llamó «la condición posmoderna realmente existente» con una serie de trazos como «la reproducción clónica de necesidades con la fantasía de que satisfacerlas es un acto de libertad y de diferenciación» (1994, 9), como la fugacidad de aquellas cosas «que no alcanzan a solidificarse y ya están a punto de desaparecer».

Santiago Castro Gómez destaca el afán de renovación *poscolonial* de los estudios latinoamericanos que ha instalado el Grupo latinoamericano de Estudios Subalternos, y sobre todo su afán «por reflexionar sobre la función política del latinoamericanismo en la universidad y en la sociedad norteamericana» (s/f, 4). Pone de relieve la posición, parcialmente crítica, de Walter Mignolo quien ha planteado la necesidad de buscar en el propio pensamiento latinoamericano los elementos poscoloniales, más que apuntar a la importación de los pensadores indios. Mignolo, por otra parte, piensa que lo poscolonial «revela un cambio radical epistemo-hermenéutico en la producción teórica e intelectual». Según él, «no es tanto la condición histórica poscolonial la que debe atraer nuestra atención, sino los *loci* de enunciación de lo poscolonial», así puede percibirse «que se está produciendo una transformación fundamental del espacio intelectual, a raíz de la configuración de una razón poscolonial» (1996, 100).

Otra escuela de pensamiento que se desarrolla durante el fin de siglo, como una de las derivaciones o renovaciones del liberacionismo, reinterpretado con la hermenéutica, es la filosofía de la *interculturalidad*. Conceptos-categorías: filosofía intercultural, identidad, educación intercultural, interculturalidad. Allí destacan figuras como Raúl Fornet-Betancourt, Dina Picotti y Ricardo Salas.

5. CONCLUSIONES Y EVALUACIONES

Se plantean, para terminar, algunas conclusiones, aportes y limitaciones[2]:

1. Se ha intentado una cartografía donde se ordenen las escuelas, con sus temas-problemas, conceptos-categorías y figuras más importantes, tendiendo a ofrecer un panorama de lo que se ha pensado en español en AL sobre cultura. Obviamente, no se han podido considerar numerosos asuntos importantes, pues este trabajo habría sido todavía más esquemático, como la discusión sobre aculturación y trasculturación, aquella otra sobre la relación entre cultura y ciudad, o la que se refiere a las mutaciones en las costumbres y las religiones en las últimas décadas del XX, entre otras.

2. Ahora bien, en este marco de lo tratado, lo más amplio a señalar es que la cultura se pensó muy preferentemente en términos de la tensión centralitarismo *versus* identitarismo. La disyuntiva periférica cruza de punta a cabo, como se ha visto, la discusión.

3. Debe destacarse que existen algunos temas-problemas que han recorrido todo el siglo: qué debe entenderse por «cultura latinoamericana», tanto en el sentido del problema a estudiar, como en términos normativos y sobre qué bases, teóricas y empíricas, elaborar una historia de la cultura y cuál es, si lo hay, un sujeto privilegiado de esta cultura. Pero estos problemas teóricos no ocultan otros más prácticos o desafíos: cómo profundizar o afirmar la identidad de la región, cómo generar una integración cultural regional, cómo poner la cultura (y especialmente la educación) al servicio del desarrollo y/o de la modernización y/o de la liberación; cuáles deben ser las políticas culturales que formulen los estados-nación.

4. Otra conclusión se refiere a la reiteración de numerosos conceptos-categorías con los cuales este pensamiento conceptualizó los diversos temas-problemas. Estos conceptos-categorías se repiten pues han ido siendo elaboradas y reelaboradas a través de las discusiones. En varias oportunidades, asociados a asuntos étnico-culturales: arielismo, raza cósmica, mestizofilia, negrismo, nordomanía, civiliza-

2. Debe señalarse, antes que otras cosas, que existen numerosas dimensiones del pensamiento latinoamericano que habrían podido tratarse además de las brevemente reseñadas, así como el pensamiento en otras lenguas emergido en AL. Dentro de la producción en español: las diversas expresiones del arielismo, el ensayo sobre el carácter habría dado para mucho más; otras formulaciones del pensamiento marxista o filomarxista, la teología de la liberación, el pensamiento femenino-feminista, las ciencias de la religión, la antropología ocupada en la actualidad de las culturas populares, campesinas e indígenas son numerosos espacios donde ha emergido un pensamiento sobre asuntos culturales.

ción/barbarie, indigenismo-indianidad, conquista cultural, americanidad (latinidad, antillanidad, caribeñidad, etc.), hibridación, alienación/liberación, cultura popular/cultura de masas. En relación a esto, existen igualmente aportes más específicos de algunos núcleos. El arielismo, el indigenismo y el negrismo reelaboraron un pensamiento que tiene de modo importante en cuenta el tema étnico. La tensión latino/sajón, procedente desde la trayectoria hispánica y francesa, se prolonga extensamente en AL, empalmando con temas como el múltiple mestizaje (cósmico) y la constitución de una cultura mestiza.

5. En lo que se refiere a los *aportes*, debe señalarse el historicismo latinoamericano, del cual debe destacarse su capacidad para tematizar uno de los ámbitos de la cultura, el de las ideas, como autónomo (no aislado) y, en este ámbito específico, haber logrado definir un conjunto de criterios y conceptos, para clasificar y entender los fenómenos eidéticos, y, a propósito de esto, haber puesto en relieve algunas conexiones entre expresiones eidéticas de la región con las de otras regiones del mundo periférico, superando la restricción a aquellas relaciones religiosas o artísticas tradicionalmente conectadas. Otro aporte ha consistido en tematizar una historia intelectual latinoamericana, distinguiéndola de la trayectoria literaria, que había sido la manera convencional de concebir la producción escrita de la región, articulando el estudio de las ideas y de la cultura con la producción de ideas y de cultura, apuntando a entender los estudios eidéticos como parte de las ciencias del conocimiento.

6. La interdisciplinariedad para abordar el fenómeno cultural. La misma opción de este trabajo que se orienta hacia los estudios sobre cultura situados en cruces disciplinarios muestra una fortaleza del pensamiento latinoamericano: privilegiar la producción de ideas por sobre las obligaciones disciplinaria, tantas veces transformadas en camisas de fuerza para el pensamiento (y tantas otras potenciadoras del mismo).

7. Otro aporte o fortaleza que advierten varias líneas de pensamientos en AL es la capacidad de tolerancia cultural, capacidad de mestizajes, tanto como evitar conflictos en este plano y menos exterminios afirmados en estas diferencias, como también guerras de religión, etc. Esto ha sido resaltado por la mestizofilia mexicana y por la brasileña, de la cual no se han presentado acá sus ideas. Este aporte ha sido presentado en oposición a fórmulas nordatlánticas que han acentuado la noción de guerra de civilizaciones, oponiendo formas de convivencia o paz entre estas.

8. Las mismas reflexiones anteriores conducen a detectar *limitaciones*: en estricta relación con lo señalado en el punto precedente,

se presenta la intolerancia en el interior de los propios países, donde dictaduras, tiranías y guerras civiles delatan que, si existe una tolerancia hacia el exterior, que ha evitado guerras internacionales, no ocurre igualmente hacia el interior, existiendo múltiples formas de segregación, racismo, blanqueamiento, represión de lenguas y religiones... En este sentido, históricamente, el pensamiento latinoamericano habría ofrecido aportes insuficientes para mejorar la convivencia al interior de las sociedades. Ahora bien, si pudiera medirse de forma inmediata por los resultados, esto habría mejorado en las últimas dos décadas del siglo XX.

9. Otra limitación que se advierte en las redes y en la academia latinoamericana es la incapacidad para situar sus discusiones en el espacio global. Esta academia ha sido muy floja a la hora de pensar problemas culturales globalmente, abocándose demasiadas veces a cuestiones locales o siendo incapaz de universalizar mejor cuestiones que se dan en la región y en muchas otras del mundo. Esto tiene que ver con el déficit de teorización y la tendencia a consumir teorías y a solo estudiar casos con teorías elaboradas por otras comunidades.

10. Otra limitación todavía, y claramente relacionada con la anterior, es la pobreza relativa de conexiones eidéticas más allá de la Europa occidental y en las últimas décadas de USA. Ahora bien, en las últimas décadas se ha avanzado en conexiones eidéticas con otras regiones del mundo, especialmente con Asia.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Y. (2012), «Constitución de identidad, constitución de humanidad desde Nuestra América», en www.alfepsi.org/.../Dr%20Yamandú%20Acosta%20.

Basave Benítez, A. (1992), *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, FCE, México.

Brunner, J. J. (1988), *El espejo trizado*, FLACSO, Santiago.

Calderón, F., M. Hopenhayn y E. Ottone (1996), *Esa esquiva modernidad. Desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*, Nueva Sociedad/UNESCO, Caracas.

Castro Gómez, S. (s/f), «Teorías sin disciplina», versión electrónica, www.ensayo.rom.uga.edu. «Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón».

Cueva, A. (1986), *Entre la ira y la esperanza* [1967], en F. Tinarejo (ed.), *Teoría de la cultura nacional*, Banco Central de Ecuador, Quito.

Devés-Valdés, E. (2000, 2003, 2004), *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, entre la modernización y la identidad*, 3 vols., Biblos/DIBAM, Buenos Aires/Santiago.

García Canclini, N. (1990), *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.

García Canclini, N. (1999), «Introducción» y «Políticas culturales: de las identidades nacionales al espacio latinoamericano», en N. García Canclini y C. Moneta (coords.), *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*, EUDEBA-SELA, Buenos Aires.
García de la Huerta, M. (1999), *Reflexiones americanas. Ensayos de Intra-Historia*, Lom, Santiago.
Grupo Minorista (1927), «Declaración del Grupo Minorista», en *Repertorio Americano*, San José, 6 de agosto de 1927, Tomo XV, n.º 5.
Huidobro, V. (1976), «Non serviam», en *Obras completas*, vol. 1, Andrés Bello, Santiago.
Ingenieros, J. (1963), *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina*, Eudeba, Buenos Aires.
Jauretche, A. (1982), *La colonización pedagógica y otros ensayos*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
Mariátegui, J. C. (2007), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Ayacucho, Caracas.
Medin, T. (1992), *Leopoldo Zea. Ideología y filosofía de América Latina*, UNAM, México.
Mignolo, W. (1996), «Herencias coloniales y teorías postcoloniales», en B. González Stephan (comp.), *Cultura y tercer mundo*, vol. I, Nueva Sociedad, Caracas.
Mistral, G. (1978a), *Gabriela Mistral en el Repertorio Americano*, ed. de M. Céspedes, EDUCA, San José.
Mistral, G. (1978b), *Gabriela anda por el mundo*, ed. de R. Esteban Scarpa, Andrés Bello, Santiago.
Osorio, N. (1988), «Prólogo» a *Manifiestos, proclamas y polémicas de la vanguardia literaria latinoamericana*, Ayacucho, Caracas.
Othón, M. (1923), *La ética indígena*, Museo Nacional de Antropología, México.
Palés Matos, L. (1978), «Hablando con don L. Palés M.»: *El Mundo*, San Juan, Puerto Rico, 13 de noviembre de 1932. Entrevista de Ángela Negrón. En L. Palés Matos, *Poesía completa y prosa selecta*, Ayacucho, Caracas.
Paz, O. (^{3}1970), *Postdata*, Siglo XXI, México.
Rodó, J. E. (1910), *Ariel*, Librería Cervantes, Montevideo.
Rojas, R. (1924), *Eurindia*, Librería de Juan Roldán, Buenos Aires.
Sarlo, B. (1994), *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*, Ariel, Buenos Aires.
Sierra, J. (1980a), «Iniciativa para crear la universidad», en L. Zea (compilación, prólogo y cronología), *Pensamiento positivista latinoamericano*, vol. II, Ayacucho, Caracas.
Sierra, J. (1980b), «Discurso en el acto de inauguración de la UNAM», 22 de septiembre de 1920, en L. Zea (compilación, prólogo y cronología), *Pensamiento positivista latinoamericano*, vol. II, Ayacucho, Caracas.
Subercaseaux, B. (1996), *Chile ¿un país moderno?*, Grupo Z, Santiago.
Traba, M. (1973), *Dos décadas vulnerables en las artes plásticas latinoamericanas (1950-1970)*, Siglo XXI, Buenos Aires.
Varona, J. E. (1901), *La instrucción pública en Cuba: su pasado y su presente*, Imprenta de Rambla y Bouza, La Habana.
Villegas, A. (1993), *El pensamiento mexicano en el siglo* XX, FCE, México.
Zea, L. (1976), *El pensamiento latinoamericano*, Ariel, Barcelona.

FILOSOFÍA Y LITERATURA

José M.ª González García

Quisiera comenzar estas páginas dando la palabra a dos escritores españoles, uno de ellos más literato y la otra más filósofa, que borran en gran medida los altos muros tradicionales de separación entre filosofía y literatura. En toda la obra de Antonio Machado existe una unidad entre poesía y filosofía, como podemos ver en las siguientes palabras de Juan de Mairena: «Hay hombres —decía mi maestro— que van de la poética a la filosofía; otros que van de la filosofía a la poética. Lo inevitable es ir de lo uno a lo otro, en esto como en todo» (Machado, 1971, 137). Machado y Mairena, el poeta y el filósofo, se funden en una única personalidad que simboliza la unidad entre poesía y filosofía como palabra en el tiempo. Acertadamente señala Pedro Cerezo en su análisis sobre Antonio Machado lo siguiente:

> Y más tarde, cuando se ahonda su meditación, según pasan los años, Abel Martín, con su metafísica poética vendrá a reconciliarse con el tiempo y Mairena se llamará a sí mismo «poeta del tiempo», reconociéndose en la voz más primitiva y originaria de Machado. Poesía y filosofía no son más que «palabra en el tiempo», porque la vida es tiempo que ha de resolverse en la palabra (Cerezo, 1975, 49).

Por su parte, María Zambrano desarrolla su concepción de la poesía como conocimiento de la realidad y su idea de la razón poética, derivada en parte de la razón histórica y, sobre todo, de la razón vital de su maestro Ortega, y acaso también de las relaciones entre razón y sentimiento de su otro maestro, Unamuno. La cultura española es, para Zambrano, una forma de conocimiento poético. Y se alza entre un extremo de la cultura clásica en el que está la filosofía, el metódico conocimiento racional, el esfuerzo de la mente para adquirir

la verdad separándose violentamente de las cosas, de las apariencias que encubren el mundo, y el otro extremo de la cultura clásica, donde quedó la poesía. Para ella, la cultura española y el conocimiento poético que la caracteriza se alza entre ambos extremos, según afirma ya en un artículo temprano, de 1937, titulado «Pensamiento y poesía en la vida española»:

> En realidad, el español solamente es capaz de encontrar su equilibrio de conservar la fluidez de su vida por la poesía, por el conocimiento poético de las cosas y los sucesos que le incorporan a la marcha del tiempo. Si se hace racionalista, se encierra, pierde su fluidez y se hace absolutista, reaccionario, enemigo de la esperanza (Zambrano, 2010, 227; véase también 231-254)[1].

Y según María Zambrano, de ese conocimiento poético propio de lo español es posible el surgimiento de una nueva ciencia que corresponda a la integridad del ser humano. Gran tarea de la razón poética.

Partiendo de esta relación estrecha entre poesía y filosofía, consideraré dos temas relacionados entre sí en los siguentes dos apartados: en primer lugar, la tesis que aboga por la búsqueda de la filosofía española no en la tradición propiamente filosófica, sino en la literaria; y en segundo lugar, partiendo de lo anterior, intentaré profundizar en las diferentes versiones de la filosofía española como meditación sobre el *Quijote*, ya que la novela de Cervantes se convierte en paradigma del intento de búsqueda del pensamiento y la filosofía españoles en nuestra tradición literaria. Y, finalmente, un tercer apartado estará dedicado a señalar los principales autores, obras e instituciones que en los últimos treinta o cuarenta años han dedicado sus esfuerzos en España a analizar las relaciones entre filosofía y literatura.

1. LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA HAY QUE BUSCARLA EN LA LITERATURA

Las relaciones entre filosofía y literatura han sido complejas en la tradición cultural española. Muchas veces se ha repetido la tesis de que nuestra filosofía no hay que buscarla en los filósofos académicos, ni en los tratados sistemáticos, sino más bien en la literatura y, de una manera especial, en el Siglo de Oro. Esta tesis se ha expuesto fundamentalmente en dos momentos históricos de crisis: en la llamada

1. Para un análisis exhaustivo de la obra de esta autora remito a Moreno (2008). Véase también Cerezo (2005).

generación del 98, por un lado, y durante el franquismo, por otro, como reacción frente a la escolástica oficial.

Tanto Ganivet como Unamuno expresaron dicha tesis de diversas maneras a comienzos del siglo XX. Quisiera recordar un texto de las cartas de Ganivet a Unamuno recogidas con las respuestas de este en *El porvenir de España*. En este texto, Ganivet contrapone la escolástica como arte de la controversia o de ganar las oposiciones con la filosofía típicamente española carente de sistematicidad y que no se debe buscar en los tratados al uso:

> En filosofía asistimos ahora a la rehabilitación de la escolástica, en su principal representación: la tomista. El movimiento comenzó en Italia, y de allí ha venido a España, como si España no tuviera su propia filosofía. Se dirá que nuestros grandes escritores místicos no ofrecen un cuerpo de doctrina tan regular, según la pedagogía clásica, como el tomismo; quizá este sea útil para las artes de la controversia y para ganar puestos por oposición. Pero ni sería tan fácil formar ese cuerpo de doctrina, ni se debe pensar en los detalles, cuando a lo que se debe atender es a lo espiritual, íntimo, subjetivo y aún artístico de nuestra filosofía, cuyo principal mérito está acaso en que carece de organización doctrinal (Ganivet, 1996, 198).

Por su parte, también el Unamuno estudiante tuvo su decepción en el encuentro con la neoescolástica representada entonces por Ortí y Lara en la Universidad Central de Madrid, en aquella Facultad de Filosofía y Letras de la que habían sido expulsados los profesores krausistas y positivistas, quedando el claustro reducido a la más pura ortodoxia católica. En esta tesitura no es de extrañar que Unamuno se volviera hacia la tradición literaria española y hacia la filología. Discípulo de Marcelino Menéndez Pelayo, rechazó el patriotismo ultramontano de este, al mismo tiempo que se hacía eco de su exigencia de rigor en el estudio de los clásicos de nuestra tradición literaria. De esta manera, el propio Unamuno llevó más lejos la tesis de la importancia de la literatura en la constitución del pensamiento filosófico español al hacer «literatura de ideas», al usar la literatura como vehículo de expresión de sus propios problemas filosóficos. Para Unamuno, la filosofía española se encuentra «difusa y líquida en nuestra literatura». Frente a la filosofía académica de la época más o menos esclerotizada en sus planteamientos, academizada y rutinaria, se alza una recuperación de los problemas de la tradición filosófica española en la literatura del Siglo de Oro, y de manera especial en la figura literaria de don Quijote como arquetipo de una metafísica romántica de la voluntad, y establece el carácter de la filosofía espa-

ñola precisamente en el «cultivo de la voluntad». Así, por ejemplo, Unamuno reflexiona en su libro *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* acerca de cómo quiso repensar el Quijote contra cervantistas y eruditos, para hacer obra de vida lo que era para los más letra muerta, rastreando allí, además, nuestra filosofía:

> Pues abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta. ¿Y es que acaso no hay en Goethe, verbigracia, tanta o más filosofía que en Hegel? Las coplas de Jorge Manrique, el Romancero, el *Quijote*, *La vida es sueño*, la *Subida al Monte Carmelo* implican una intuición del mundo y un concepto de la vida, *Weltanschauung und Lebensansicht*. Filosofía esta nuestra que era difícil que se formulase en esa segunda mitad del siglo XIX, época afilosófica, positivista, tecnicista, de pura historia y de ciencias naturales, época de fondo materialista y pesimista. Nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía (Unamuno, 1997, 310).

En una línea similar se expresa bastantes décadas más tarde, en 1979, José Luis L. Aranguren en un artículo sobre «Teología y teatro en Tirso de Molina» que comienza con las siguientes palabras:

> Muchas veces se ha escrito, desde Unamuno y Ganivet, y lo mismo por españoles que por extranjeros, que el «lugar» en que se ha de buscar y se encuentra la filosofía española no es el tratado de filosofía, sino la literatura. Así, la filosofía poético-mística de san Juan de la Cruz, la profunda filosofía encerrada en el *Quijote*, la filosofía moral de Quevedo y Gracián, la filosofía picaresca, la meditación dramática sobre el mundo y la vida de Calderón de la Barca. Y probablemente otro tanto cabe decir de la teología, pese a la obra formalmente teológica de autores como Molina, Báñez y, tanto por lo que se refiere a la teología como a la filosofía, Suárez (Aranguren, 1996, 344-345).

Aranguren también expresó en otras ocasiones esta tesis sobre la importancia de la literatura para el pensamiento filosófico y teológico español. E insistió en que la unión entre pensamiento y literatura funciona de manera diferente en las diversas circunstancias históricas en lo que podemos entender como una tesis de sociología de la literatura. De hecho, Aranguren distingue con cuidado entre la situación del siglo XVI y la del siglo XVII. Mientras que en el siglo XVI, en las obras de Juan de la Cruz o Teresa de Ávila, se trata de una teología fundamental intuida poéticamente, de una búsqueda de «nuevas vías

de unión con la divinidad y de saber-sabor de Dios», en el caso de la gran literatura del siglo XVII, ya abiertamente contrarreformista, se trata de «una literaturización de la teología pastoral predicada desde los púlpitos», en una obra de propaganda religiosa que es, al mismo tiempo, propaganda política. Mientras que en un caso se trata de la búsqueda de nuevas formas de expresión a través de la poesía de lo que es inexpresable, en el otro nos encontramos con la utilización de la literatura y, sobre todo, del teatro como un medio de propaganda que transmite contenidos religiosos y políticos en una incipiente sociedad de masas a través de lo que podemos considerar como los «medios de comunicación de masas» más avanzados de la época. Esta última afirmación, se encuentra muy cercana a los planteamientos de José Antonio Maravall en su libro seminal de 1975, *La cultura del Barroco* (Maravall, 1975, 415-429), obra sobre la que Aranguren publicó una elogiosa crítica.

Ciertamente, se trata de una tesis referida al pasado, al valor de nuestra tradición literaria y a la falta de valor de nuestra tradición filosófica. Si hemos de buscar la filosofía en la literatura es, precisamente, porque descreemos o consideramos irrelevante a la filosofía española. Falta entre nosotros una auténtica tradición filosófica porque cada generación comienza de cero, sin reconocer maestros. Aquellos que podían haber sido reconocidos como maestros nunca quisieron ejercer como tales, jamás pretendieron crear una escuela de pensamiento y, por el contrario, nos negamos sistemáticamente a reconocer a quienes se postulan a sí mismos como «maestros del pensamiento» y quieren establecer su propia escuela. Como afirmaba Ortega, la cultura española es una cultura impresionista, condenada a no ser progresiva, una cultura en la que cada genio español vuelve a partir del caos, con una psicología de Adán, como si nada hubiera sido antes. Cada genial impresionista vuelve a tomar el mundo de la nada, no allí donde otro genial antecesor lo dejó (Ortega, 1953, I, 354). Frente a otras tradiciones filosóficas, como la alemana, en las que cada generación construye sobre la anterior y son acumulativas, la nuestra tiende a comenzar de cero una y otra vez. Desde luego no se pretende aquí una reivindicación de la tradición, con la cual siempre hay que tener una relación crítica, pues, como bien sabía Goethe, lo que se hereda de los mayores hay que conquistarlo para poseerlo. No hay ninguna tradición que se herede sin más.

Por otro lado, se trata siempre de una tesis referida al pasado, a la historia. Que yo sepa al menos, nadie ha pretendido hacerla valer hoy, afirmando que la filosofía española actual haya que buscarla en la literatura contemporánea o que la filosofía latinoamericana se en-

cuentre en el Macondo de García Márquez o en las geniales páginas de un Borges, por más que en ambos haya, claro está, mucha filosofía. En este sentido resulta interesante comparar cómo dicha tesis que tiene gran fuerza en la celebración en 1905 del tercer centenario de la publicación de la primera parte del *Quijote*, ha desaparecido ya por completo en 2005, cuando se celebra el cuarto centenario[2].

2. LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA COMO MEDITACIÓN SOBRE EL *QUIJOTE*: LA VOLUNTAD DE AVENTURA

En su magnífico libro sobre *Erasmo y España*, nos recuerda Marcel Bataillon las huellas del erasmismo en las letras españolas y, en concreto, en las grandes obras de Cervantes (Bataillon, 1979, 777-801). En este sentido, afirma que Marcelino Menéndez Pelayo fue el primero que supo reconocer en Cervantes esa «humana y aristocrática manera de espíritu que tuvieron todos los grandes hombres del Renacimiento», poniéndole en relación con los grupos del erasmismo español (Menéndez Pelayo, 1907, 1-64). De esta manera cabe decir que el libro que marca la reflexión filosófica española está conectado con los ideales humanistas del erasmismo y de Erasmo, uno de los principales autores del pensamiento renacentista europeo. Es de destacar también que el discurso en que Menéndez Pelayo plantea esta relación fue pronunciado en 1905, año del tercer centenario de la publicación de la primera parte del *Quijote*, y que junto con la crisis nacional de 1898 por la pérdida de Cuba y Filipinas, últimos vestigios del imperio español, están en la base de la búsqueda de la filosofía española en la obra central de Cervantes.

A pesar de mantener una cierta distancia crítica, Bataillon reconoce que su análisis del erasmismo cervantino se basa en la obra de Américo Castro y, especialmente, en *El pensamiento de Cervantes*, cuya primera edición es de 1925. En este libro señalaba Américo Castro la influencia de Erasmo en la cultura del Renacimiento español que culminaría en la literatura de Cervantes, expresión de unos planteamientos filosóficos subyacentes, en los que el contraste entre apariencia y realidad profunda de las cosas, una actitud crítica ante lo real, el subjetivismo o el uso individual y autónomo de la razón tanto

2. Véanse los dos volúmenes de las Actas del Congreso internacional celebrado del 15 al 18 de junio de 2004 y que representa el esfuerzo intelectual colectivo más importante de los fastos de dicho cuarto centenario de la publicación de la primera parte de la novela cervantina (González y Paz, 2005).

en lo profano como en lo religioso estarían en la base de su visión del mundo. Acerca de la relación entre literatura y filosofía en Cervantes, escribe Américo Castro lo siguiente, insistiendo también en resaltar el papel de la voluntad:

> Cervantes no era un filósofo, pero ha dramatizado en sus obras, sobre todo en el *Quijote*, uno de los problemas centrales que inquietaron el pensamiento moderno en el alba de la formación de los grandes sistemas. El mundo en Cervantes se resuelve en puntos de vista, en representación y también en voluntad, sin que yo quiera establecer, al usar estas palabras, ambiciosas y anacrónicas correlaciones. Es bastante dar a esos términos el sentido que inmediatamente ofrecen (Castro, 2002, 101-102).

Por otra parte, Miguel de Unamuno había establecido ya en un artículo de 1904 titulado «Sobre la filosofía española» que el carácter nacional de esta se encuentra precisamente en el cultivo de la voluntad. Y su reivindicación de don Quijote tiene que ver también con el intento de rescatar la hazaña heroica, la afirmación voluntariosa de un mundo nuevo en el que reine la justicia, la postulación de una metafísica romántica de la voluntad. Unamuno se plantea varias veces en *Vida de don Quijote y Sancho* (1905) la pregunta retórica acerca de la existencia de una filosofía española, para responder que sí, que la filosofía española existe y es la de don Quijote, si bien un Quijote desarmado de su lanza y de su espada y que, abandonando a Rocinante en la cuadra, cante, inspirado por Dulcinea, su visión o, mejor, su «encorazonamiento» del mundo y de la vida, para cobrar, cantándola, eterno nombre y fama:

> ¿Hay una filosofía española, mi Don Quijote? Sí, la tuya, la filosofía de Dulcinea, la de no morir, la de creer, la de creer la verdad. Y esta filosofía ni se aprende en cátedras ni se expone por lógica inductiva ni deductiva, ni surge de silogismos, ni de laboratorios, sino surge del corazón (Unamuno, 1987, 257).

Filosofía, pues, del corazón, de las ansias de inmortalidad a través de la fama y filosofía creadora de la verdad frente a toda otra sabiduría libresca que viene a ser falso conocimiento de las cosas, de la vida y de los seres humanos. Filosofía también que se rebela frente a la ciencia y su manera de entender el mundo. Unamuno se siente parte y producto de una tradición viva, la tradición española, que se transmite a través de sentimientos e ideas que sueñan y no a través de textos que duermen. Esta filosofía es la tragedia íntima del alma

de don Quijote, según formula en la conclusión de su libro *Del sentimiento trágico de la vida*, conclusión a la que da el título Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea»:

> Aparéceseme la filosofía en el alma de mi pueblo como la expresión de una tragedia íntima análoga a la tragedia del alma de Don Quijote, como la expresión de una lucha entre lo que el mundo es según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea, según la fe de nuestra religión nos lo dice (Unamuno, 1987, 321).

Y a través de su propia identificación con don Quijote establece Unamuno lo más importante de sus propuestas referidas tanto al individuo como a la colectividad. Su filosofía del héroe trágico tiene como protagonista a don Quijote. De manera explícita ya desde un artículo de 1895, recogido más tarde en su libro *En torno al casticismo*, señala Unamuno que en el sublime final de la novela de Cervantes se encuentra todo un programa de regeneración para la España de su época: el capítulo de la muerte de don Quijote «debe ser nuestro evangelio de regeneración nacional». Para Unamuno, es el ansia de sobrevivir con gloria en el recuerdo de los hombres y mujeres de generaciones venideras lo que arrastra a don Quijote a su locura. El deseo de no morir, el anhelo de inmortalidad está en la base de todo quijotismo, de todo intento trágico y condenado de antemano al fracaso de hacerse caballero andante e impartir justicia en el mundo. Y esta ansia de inmortalidad es la herencia que recibimos de nuestros padres, es lo que nos constituye como tradición. No puede ser sueño y vanidad la locura quijotesca de no morir, pues si lo fuera sería también sueño y vanidad todo heroísmo humano, todo esfuerzo en pro del bien del prójimo, toda ayuda a los menesterosos y toda guerra a los opresores.

Si don Quijote despierta del sueño de la vida, muere a la locura de la vida recuperando su razón perdida, el quijotismo pervive en Sancho, en el hombre del pueblo que, henchido de fe y loco de remate cuando su amo se moría cuerdo, le responde llorando con aquellas famosas palabras: «¡Ay, no se muera vuesa merced, señor mío, sino tome mi consejo y viva muchos años, porque la mayor locura que puede hacer un hombre en esta vida es dejarse morir sin más ni más!». Don Quijote pervive en Sancho y el día que este cure de su locura, se morirá y con él morirá también España. Y Unamuno concluye con una oración, una advocación a Dios para que conserve la fe de Sancho y de todo el pueblo en la inmortalidad personal:

> Mira, Señor, que el día en que tu siervo Sancho cure de su locura, se morirá, y al morir él se morirá su España, tu España, Señor. Fundaste este tu pueblo, el pueblo de tus siervos Don Quijote y Sancho, sobre la fe en la inmortalidad personal; mira, Señor, que esa es nuestra razón de vida y es nuestro destino entre los pueblos el de hacer que esa nuestra verdad del corazón alumbre las mentes contra todas las tinieblas de la lógica y del raciocinio y consuele los corazones de los condenados al sueño de la vida (1987, 282).

Así pues, quijotización de Sancho, pero también quijotización de Unamuno en su identificación con el Caballero de la Triste Figura, que sale con la pluma y ya no con la espada a enfrentarse con la vida y a deshacer los entuertos. Con razón ha sabido conceptualizar Pedro Cerezo en su análisis de Unamuno la percepción que este tenía de sí mismo como un nuevo don Quijote:

> Creo que este es el acierto de más calibre poético y existencial de Unamuno, soñarse y representarse como Quijote. En el Caballero de la Triste Figura inventa Unamuno su propio personaje, la máscara trágica con la que va a presentarse en público, de la que va a revestirse tan asidua y estrechamente a partir de ahora que le fragua su personalidad definitiva (Cerezo, 1996, 312-313).

Y, como nos recuerda el mismo Pedro Cerezo, la autopercepción y autodefinición de Unamuno como nuevo Quijote trasciende la visión de sí mismo y también es concebido así por los demás, por sus contemporáneos, como lo hizo Antonio Machado en los conocidos versos:

> Este donquijotesco
> don Miguel de Unamuno, fuerte vasco,
> lleva el arnés grotesco
> y el irrisorio casco
> del buen manchego. Don Miguel camina
> jinete de quimérica montura,
> metiendo espuela de oro a su locura,
> sin miedo de la lengua que malsina
> (Machado, 1973, 243. Citado por Cerezo, 1996, 313).

Cada generación tiene sus héroes literarios propios y el héroe de la generación del 98, sin duda alguna, es don Quijote. En una supuesta tumba colectiva de dicha generación habría que mandar esculpir el mismo epitafio que el bachiller Sansón Carrasco puso en la sepultura del último caballero andante:

Yace aquí el hidalgo fuerte
que a tanto extremo llegó
de valiente, que se advierte
que la muerte no triunfó
de su vida con la muerte.

Según comenta Unamuno, don Quijote es inmortal precisamente gracias a su muerte, ya que la muerte es nuestra inmortalizadora. La muerte no tiene la última palabra, no triunfa sobre la vida. La figura literaria de don Quijote se convierte en el arquetipo de una metafísica romántica de la voluntad, de manera que Unamuno establece el carácter de la filosofía española precisamente en ese «cultivo de la voluntad». Y no es una afirmación solitaria y excéntrica la de Unamuno, sino común a casi toda su generación. También Pío Baroja descubre en don Quijote el símbolo de la afirmación de la vida, hablando de él en clave nietzscheana y schopenhaueriana:

> Don Quijote, a quien Cervantes quiso dar un sentido negativo, es un símbolo de la afirmación de la vida. Don Quijote vive más que todas las personas cuerdas que le rodean, vive más y con más intensidad que los otros. El individuo o el pueblo que quiere vivir se envuelven en nubes como los antiguos dioses cuando se aparecían a los mortales. El instinto vital necesita de la ficción para afirmarse. La ciencia entonces, el instinto de crítica, el instinto de averiguación, debe encontrar una verdad: la cantidad de mentira que es necesaria para la vida (Baroja, 1997, 167).

Estas últimas palabras de Baroja pertenecientes a su novela *El árbol de la ciencia* parecen extraídas directamente de un texto de Nietzsche sobre la necesidad de la mentira para la vida, acerca de la verdad o la mentira en un sentido extramoral. Esta novela de Baroja, publicada originalmente en 1911, no solo contrapone el árbol de la ciencia con el árbol de la vida, sino que está atravesada por discusiones filosóficas, en gran medida autobiográficas. La acción se sitúa entre 1887 y 1898, la fecha de la crisis española generada por la liberación de las últimas colonias, y ha sido considerada como una expresión de la desilusión de su momento histórico: desilusión frente a los profesores universitarios, ignorantes y corruptores de la juventud, desilusión frente al pueblo, frente a la política, frente a la práctica de la medicina, frente a la impotencia del conocimiento científico para cambiar una realidad social deprimente. En la novela, Andrés —el protagonista que encarna elementos de la personalidad juvenil de Baroja— expone frente a su tío Iturrioz una defensa apasionada de la tradición filosófica alemana de Kant, Schopenhauer y Nietzsche, con-

tra esos filósofos franceses e ingleses que «dan la impresión de carros pesados que marchan chirriando y levantando polvo», alejándonos además de la vida. En una de las conversaciones con su tío Iturrioz, dice Andrés lo siguiente:

> Uno tiene la angustia, la desesperación de no saber qué hacer con la vida, de no tener un plan, de encontrarse perdido, sin brújula, sin luz a donde dirigirse. ¿Qué se hace con la vida? ¿Qué dirección se le da? Si la vida fuera tan fuerte que le arrastrara a uno, el pensar sería una maravilla, algo como para el caminante detenerse y sentarse a la sombra de un árbol, algo como penetrar en un oasis de paz; pero la vida es estúpida, sin emociones, sin accidentes, al menos aquí y creo que en todas partes, y el pensamiento se llena de terrores como compensación a la esterilidad emocional de la existencia (1987, 159).

En el enfrentamiento metafórico entre el árbol de la ciencia y el árbol de la vida, entre Kant y Schopenhauer, este termina ganando la partida. Kant fue apartando las ramas del árbol de la vida que ahogaban al árbol de la ciencia, pero su discípulo se atrevió a dar un paso más hacia adelante afirmando el triunfo de la vida sobre la ciencia, la victoria de la voluntad sobre la inteligencia:

> Kant pide por misericordia que esa gruesa rama del árbol de la vida, que se llama libertad, responsabilidad, derecho, descanse junto a las ramas del árbol de la ciencia para dar perspectivas a la mirada del hombre. Schopenhauer, más austero, más probo en su pensamiento, aparta esa rama, y la vida aparece como una cosa oscura y ciega, potente y jugosa sin justicia, sin bondad, sin fin; una corriente llevada por una fuerza *x*, que él llama voluntad y que, de cuando en cuando, en medio de la materia organizada, produce un fenómeno secundario, una fosforescencia cerebral, un reflejo, que es la inteligencia. Ya se ve claro en estos dos principios: vida y verdad, voluntad e inteligencia (1987, 169).

En una u otra clave, el principio de la voluntad atraviesa no solo esta novela de Baroja, sino a toda la llamada generación del 98. *La voluntad* es el significativo título de la novela medio autobiográfica en que Azorín vierte sus experiencias. La crisis española de fin de siglo, crisis tanto personal como colectiva, es conceptuada como una crisis de abulia, como falta de voluntad representada en la inercia de la vida en un pueblo, Yecla, convertido en paradigma de lo que puede ser el país entero. Azorín huye de la gran ciudad que representa los sucesivos desengaños con la ciencia, la literatura, la filosofía o la política y se refugia en Yecla, el pueblo de su adolescencia, símbolo de la rutina, de la apatía y del sometimiento a las tradiciones.

Por otro lado, la conmemoración del tercer centenario de la publicación de la primera parte del *Quijote* fue la ocasión de que el gran periodista y director de *El Imparcial*, José Ortega y Munilla, padre de José Ortega y Gasset, enviara como reportero a Azorín para que recorriera los caminos del caballero de la Triste Figura a través de la Mancha. De estas crónicas despachadas por Azorín desde Argamasilla, Puerto Lápice, Ruidera, Criptana, El Toboso o Alcázar de San Juan, publicadas primero en *El Imparcial*, surgió el libro *La ruta de don Quijote*, reeditado después muchas veces debido a su éxito, a pesar de que también tuvo detractores en su momento[3].

La larga vida de Azorín hizo posible también su reconversión en uno de los escritores más aplaudidos por la dictadura de Franco, a la que sirvió con lealtad durante muchos años. Fruto de su entusiasmo franquista fue un triste y desvariado artículo que publicó en el periódico *ABC* el 6 de noviembre de 1942. Aquí, tras considerar que Franco había manifestado muchas veces su anhelo de una hermandad íntima entre España y América, habla de la importancia de compartir una misma lengua, aquella que Cervantes ha llevado a su máximo esplendor en el *Quijote*. Y concluye presentando al caudillo como representante de las ideas de Cervantes y continuador de la labor quijotesca, más allá de la muerte de Alonso Quijano:

> Así son todos los nobles ensueños de este mundo. La idea no acaba; acaba la fragilidad humana. Las palabras de don Quijote en su lecho de muerte son palabras. Los hechos anteriores son hechos. Estas palabras dichas en la intimidad del hogar ¿sobre quién podrán influir? En cambio los hechos, públicos y ruidosos, influirán sobre gentes y gentes. Tendido en su lecho y expirante el caballero, queda en nuestra sensibilidad, luminosamente, el ideal alentador. Por ese ideal —esperanzas, entusiasmos, generosidad— ha luchado nuestro Caudillo. Y ese ideal es lo que nuestro Caudillo anhela que nos una fraternalmente a españoles y americanos (Azorín, 1942)[4].

Como «pequeño filósofo», Azorín se acaba perdiendo en los caminos de La Mancha, en *La ruta de don Quijote* que él mismo colaboró a recordar y a establecer. Tal vez tuviera razón Alfonso Reyes

3. Como España se mueve a golpe de conmemoraciones, los cien años de la publicación han sido ocasión de una nueva edición, bien documentada por E. Almarcha Núñez Herrador e I. Sánchez Sánchez, con epílogo de J. Payá Bernabé y patrocinada por las autoridades castellano-manchegas (Azorín, 2005).

4. En la página web de Cervantes virtual: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/articulos-de-azorin-publicados-en-el-abc-seleccion--0/html/00237ff6-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_0_.

al caracterizar a Azorín como «grande en lo pequeño y pequeño en lo grande». Pero dejemos de lado esta deriva hagiográfica y a todas luces excesiva de Azorín en los comienzos de la dictadura franquista para regresar con Ortega y Gasset a sus *Meditaciones del Quijote* publicadas inicialmente en 1914. En ellas, Ortega dialoga precisamente con la tradición española de Unamuno, Pío Baroja y Azorín (del Azorín, claro está, previo a la guerra civil), pero también conversa con la tradición alemana de Goethe. Sin embargo, a pesar de sus intenciones, hay también una desmesura en Ortega. Si Unamuno concentraba en don Quijote la pregunta esencial por la existencia de una filosofía española, Ortega irá más allá todavía y, dado que considera el libro de Cervantes como la obra española más profunda, concentra en el Quijote la magna pregunta: «Dios mío, ¿qué es España?» (Ortega, 1953, 360). Una pregunta por la identidad colectiva nacional para la que solo un Dios parecería tener respuesta.

En cierta medida podemos decir que existe una unión entre filosofía y literatura en la obra de Ortega, siendo Goethe y Cervantes sus dos grandes clásicos literarios. Por un lado, Ortega expresa la idea de que todos somos héroes en la vida cotidiana al combatir siempre por un fin lejano mediante la siguiente cita de Goethe: Yo un luchador he sido. / Y esto quiere decir que he sido un hombre». Y por otro lado, la reflexión sobre Cervantes conduce a Ortega a enunciar uno de sus principales temas: la voluntad de aventura como expresión de lo mejor del ser humano. Y don Quijote es el ejemplo máximo del desarrollo de esa unión entre voluntad y aventura:

> Si se nos dice que Don Quijote pertenece íntegramente a la realidad, no nos enojaremos. Solo haríamos notar que con Don Quijote entraría a formar parte de lo real su indómita voluntad. Y esta voluntad se halla henchida de una decisión: es la voluntad de la aventura. Don Quijote, que es real, quiere realmente las aventuras. Como él mismo dice: «Bien podrán los encantadores quitarme la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo es imposible. Por eso, con tan pasmosa facilidad transita de la sala del espectáculo al interior de la patraña. Es una naturaleza fronteriza, como lo es, en general, según Platón, la naturaleza del hombre (1953, 382).

Con gran acierto ha elegido Pedro Cerezo como título de su magnífica interpretación de Ortega estas palabras: *La voluntad de aventura* (Cerezo, 1989). Ortega tiene razón al establecer la contraposición entre fortuna y esfuerzo en don Quijote. La fortuna está presente constantemente en Cervantes a través de múltiples expresiones como las siguientes: «Al cabo de pocos meses volvió fortuna su rueda», «Un

buen corazón quebranta mala fortuna», «La fortuna ordenó las cosas muy al revés» o «La fortuna lo hizo mejor de lo que se pensaba», «No siempre la fortuna con los trabajos da en los remedios», «El que no sabe gozar de la ventura cuando le viene no se debe quejar si se le pasa». Incluso Sancho asume como suya la vieja idea de la necesidad de detener con un clavo el continuo girar de la rueda de la fortuna: «Y díganme, ¿por ventura habrá quien se alabe que tiene echado un clavo a la rodaja de la fortuna? No por cierto». A lo que responde don Quijote: «Dime, animal, ¿qué sabes tú de clavos, ni de rodajas, ni de otra cosa alguna?». La verdad es que, a pesar de estas duras palabras del amo, Cervantes pone en boca del escudero la explicación de las grandes alegorías de la época en torno a la vida como teatro, la fortuna, el amor o la muerte. Es la sabiduría popular encarnada por Sancho la encargada de aleccionar al lector sobre el significado de estas imágenes verbales, algunas de ellas muy complejas. En boca de don Quijote leemos las siguientes expresiones: «Lo que los cielos quieren, la fortuna ordena y la razón pide, y, sobre todo, mi voluntad desea», «Ya veo que la fortuna de mi mal no harta, tiene tomados los caminos todos por donde pueda venir algún contento a esta ánima mezquina que tengo en las carnes» o «Yo nací para ejemplo de desdichados, y para ser blanco y terreno donde tomen la mira y asiesten las flechas de la mala fortuna».

Pero quien tiene la última palabra no es la fortuna sino el esfuerzo del caballero y su voluntad de aventura, como asegura Ortega en sus *Meditaciones del Quijote*. Un esfuerzo contra todas las circunstancias adversas, contra toda mala ventura, porque cada ser humano es fruto de sus obras, cada uno es lo que hace y esto supone un mundo en el que es posible la libertad y por tanto la responsabilidad. No quiero dejar de recordar el canto a la libertad hecho por don Quijote: «La libertad es uno de los más preciados dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre».

Ortega nos presenta una contraposición entre lo poético y lo real. La venta, Sancho, el arriero, el trabucaire de maese Pedro no son poéticos, sino reales. La misión de Sancho dentro de la obra es poner el acento en la realidad y hacer imposible la poesía, la invención y la aventura. Por su parte, don Quijote está en los dos campos de la poesía y de la realidad al mismo tiempo, «es la arista en que ambos mundos se cortan formando un bisel».

En la estela de Ortega en sus *Meditaciones*, pero trascendiéndolas hacia sus propios intereses filosóficos y literarios, encontramos años más tarde, ya en la época de su exilio o «transtierro» mexicano, la in-

terpretación ofrecida por José Gaos en sus estudios sobre Cervantes. Según recuerda Fernando Salmerón, su maestro Gaos siempre pensó que el tema más profundo del *Quijote* es el de la relación entre la razón y la realidad (Salmerón, 1994, 13), un tema fundamental de la filosofía al que Cervantes otorga carta de naturaleza literaria. Situando a Gaos en una clara perspectiva orteguiana, incluso en la formulación de los títulos de sus trabajos como «El *Quijote* y el tema de su tiempo»[5], Salmerón insiste también en la originalidad de Gaos en sus planteamientos y en sus proyectos sobre una «Historia de la filosofía y la literatura», planeada ya en 1940 en México, posiblemente en la estela de los seminarios interdisciplinares sobre filosofía y literatura que habían tenido lugar en la mítica Facultad de Filosofía de la Universidad Madrid en los años previos a la guerra civil.

En su ensayo «El tema del *Quijote*» insiste Gaos en que las obras maestras de la literatura universal son fuentes de conocimiento de una historia de la que ellas son parte también: la historia de las ideas. Y explica que su ensayo es una forma de literatura comparada, e incluso de filosofía de la historia en un plano más profundo, pero que no podrá desarrollar en tan breve espacio sino que necesitaría para ello un voluminoso tratado[6]. Al final de este artículo, concluye Gaos lo siguiente:

> El puesto histórico del *Quijote* no está determinado solamente por ser él la obra maestra de la literatura española y la obra maestra de la novelística universal [...]. A determinar el puesto del *Quijote* al par histórica y axiológicamente contribuye como nada el ser la fabulación literaria más granada de *el* tema de la Humanidad Occidental moderna, y el dar, insertas en ella, algunas de las formulaciones literarias más felices a temas esencialmente conexos con el fundamental (Salmerón, 1994, 97-98).

Y este tema no es otro que el de la razón y la realidad que fue el tema central de la filosofía o de la literatura en la época de Cervantes y peculiar de la modernidad occidental. Gaos considera que los más importantes literatos, filósofos e, incluso, científicos de la época

5. Este es el título de la primera publicación de Gaos sobre el *Quijote*, según documenta Fernando Salmerón. Publicado inicialmente en *Homenaje a Cervantes* (Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México, 1948), fue más tarde incorporado por Gaos a su libro *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de Historia de las ideas en España y la América española*, Imprenta Universitaria, México, 1957, y reimpreso en el volumen IX de sus *Obras completas* (UNAM, México, 1992), editado por Fernando Salmerón.

6. J. Gaos, «El tema del *Quijote*», en Salmerón (1994, 55).

fueron precisamente quienes tuvieron genio para formular propuestas y variaciones sobre las conexiones entre la realidad y la razón (y también la sinrazón).

Cabe afirmar que el tema del *Quijote* es una seña de identidad no solo de Gaos, sino también de la mayor parte de los exiliados españoles de 1939, como si el libro de Cervantes hubiera sido una especie de cordón umbilical que los mantenía unidos a la añoranza de una patria que muchos no alcanzarían a ver de nuevo. Recientemente ha destacado José Luis Mora la importancia central de la reflexión filosófica sobre el *Quijote* para los intelectuales del exilio español, distinguiendo seis formas de lectura a las que califica de la siguiente manera: 1) Américo Castro o la lectura del profesional; 2) El doble sentido de la utopía: las lecturas de Eduardo Nicol y Adolfo Sánchez Vázquez; 3) José Ferrater Mora o la mirada amable; 4) Razón de la realidad y razón de la salvación individual: la lectura de José Gaos, con Ortega y más allá de Ortega; 5) María Zambrano o la lectura pa(de)ciente y 6) Juan D. García Bacca o cómo conseguir que una novela deje de serlo. No tengo espacio aquí para entrar en más pormenores sobre cada uno de estos autores y por ello tengo que remitir a mi posible y desocupado lector a las páginas del erudito artículo de José Luis Mora: «Lecturas del *Quijote* en el exilio» (Mora, 2010, 164-202).

Pero no solo en el exilio sino también dentro de España, la reflexión sobre literatura y filosofía en Cervantes produjo sus frutos. Solo me voy a referir brevemente a tres autores, especialistas en campos diferentes y que convergen en planteamientos que atraviesan las barreras tradicionales de las disciplinas académicas: la filología (Vilanova), la ciencia política (Maravall) y la filosofía (Aranguren). En primer lugar, Antonio Vilanova, en una importante conferencia pronunciada en Barcelona el 3 de diciembre de 1949, se ocupaba ya de profundizar en la relación entre el pensamiento de Cervantes y el de Erasmo, ahondando críticamente las líneas abiertas por Menéndez Pelayo, Américo Castro y Marcel Bataillon, «hacia una íntima dependencia de la locura imaginativa de Don Quijote respecto de las ideas erasmistas acerca de la felicidad y de la ilusión de la locura» (Vilanova, 1989, 16). De esta manera Cervantes ya no sería visto como un erasmista de segunda mano, sino como un profundo lector de Erasmo, no solo de sus *Adagios* o de otras obras menores, sino especialmente del *Elogio de la locura*, libro que tiene un doble significado: «es tanto una incitación amarga al pesimismo y al desengaño, como un entusiasta panegírico del más sublime y exaltado idealismo» (*ibid.*, 18). Y añade Vilanova estas palabras en las que recalca el profundo conocimiento que Cervantes tenía de Erasmo y la relación de

su propia experiencia vital con el desengaño, la melancolía y una visión de la locura de la vida humana en sociedad:

> Cervantes, perfecto conocedor de la obra erasmista, extrae de sus páginas una idéntica sensación de melancolía y desengaño, una misma conciencia de la ridícula vanidad de las locuras humanas. Su amarga experiencia de soldado en Lepanto y en Italia, su cautiverio en Argel, el fracaso de sus pretensiones de desempeñar un cargo en las Indias, su odiado menester de comisario de víveres para la Armada, le han proporcionado ocasiones sobradas para perder la fe en sus ilusiones juveniles y dejar paso al más amargo desengaño. En la genial concepción del *Quijote*, cuya intención aparente y manifiesta es la ridiculización de la locura caballeresca de su héroe, Cervantes inyecta la imprecisa dualidad de lo sublime y lo ridículo que Erasmo había señalado como característica esencial de la locura. Y relegando a un plano secundario su propósito inicial de trazar una invectiva contra los libros de caballerías, ejemplifica su amarga conciencia de fracaso idealizando la sublime locura de su héroe. El egregio idealismo, la noble elevación moral, la figura de Don Quijote, constituye la misma entraña de su locura y el fundamento de su ilusión y de su engaño (*ibid.*, 18).

Según Vilanova, el gran genio de Cervantes le hizo capaz de transformar en novela el complejo sistema de ideas sobre la enajenación mental que Erasmo había plasmado en su *Elogio de la locura*, de manera que el Quijote lleva inscrita una expresión de síntesis entre literatura y filosofía.

Por su parte, desde su propia perspectiva de historia social y política de la literatura española de los siglos XVI y XVII, insiste José Antonio Maravall en su libro de 1976 *Utopía y contrautopía en el «Quijote»* en el tema del esfuerzo personal como elemento central de la obra de Cervantes. Esto es visible en don Quijote, por ejemplo, en la elección de su nombre cuando decide transformarse de hidalgo manchego en caballero andante. El cambio de nombre significa aquí una especie de *metanoia*, de conversión como en el caso de determinadas órdenes monásticas o caballerescas que obligaban, al igual que en un segundo bautismo, a cambiar de nombre para dejar fuera el antiguo hombre o mujer profanos. El proceso de locura debido a la lectura de los libros de caballerías lleva a nuestro hidalgo manchego a convertirse en caballero andante y para ello debe dejar de llamarse Quijada, Quesada o Quijana (esta parece ser la mejor conjetura de los tres nombres iniciales ya que Cervantes tampoco parece querer acordarse del nombre originario de su personaje) y buscar un nuevo nombre. Y elige llamarse Quijote, en referencia a una de las partes de la ar-

madura de placas que defendía el muslo, lo cual ha sido interpretado por José Antonio Maravall como un signo del esfuerzo personal que define al nuevo caballero:

> Indudablemente el quijote, y con esta observación se cierra la línea de nuestra interpretación del caballero, pertenece a las armas del arnés que responde al esfuerzo personal. Don Quijote se rehace internamente y, claro está, socialmente a la par, por el uso habitual de las armas antiguas. Y por eso escoge para llamarse a sí mismo la palabra con que se designa una de las piezas de la vieja y para él gloriosa armadura (Maravall, 1976, 143).

Esfuerzo personal en sus aventuras, en «desfacer entuertos» y ayudar al menesteroso, pero esfuerzo también en conocerse y vencerse a uno mismo. El propio don Quijote aconseja a Sancho cuando este va a tomar posesión de su cargo de gobernador que procure conocerse a sí mismo, «que es el más difícil conocimiento que puede imaginarse. Sancho aprende bien la lección y mucho más tarde, ya derrotado don Quijote, nos lo presenta como victorioso sobre sí mismo, como alguien que ha llegado a conocerse y dominarse, al regresar de nuevo a su aldea, en el capítulo LXXII de la segunda parte: «Abre los brazos y recibe también a tu hijo don Quijote, que, si viene vencido de los brazos ajenos, viene vencedor de sí mismo, que, según él me ha dicho, es el mayor vencimiento que desearse puede»[7]. Y tiene razón José Antonio Maravall en el siguiente comentario:

> Lo que Don Quijote pretende, en definitiva, no es vencer a otros, sino hacerse a sí mismo en su figura ética [...]. La dura respuesta de Cervantes, preocupado por los irreales caminos que algunos emprenden, es que tal intento es imposible, que solo lleva, en la sociedad de su tiempo, a sufrir la mofa y acabar en ruina (Maravall, 1976, 144).

Y por último, encontramos en José Luis L. Aranguren una mirada filosófica sobre el *Quijote*, en coherencia con una línea de interpretación filosófica de la literatura desarrollada a lo largo de toda su vida (González García, 1997, 217-227; 2009, 307-328). En su artículo de 1976 titulado «Don Quijote y Cervantes» intenta Aranguren ofrecer un «giro filosófico a la interpretación del libro que más filosofía y sabiduría contiene, entre todos los españoles» (Aranguren, 1997, 334). Y prefiere poner en relación a Cervantes con Montaigne, pues ambos

7. Sobre el tema del esfuerzo y del «vencimiento de sí mismo» en don Quijote, véase Maravall (1976, 111-148).

fueron pensadores de transición y llevaron a cabo en el pensamiento revoluciones profundas difícilmente comprensibles en su época:

> Este nuevo modo de pensar es expresado por Montaigne bajo la forma del género que él inventó, el *ensayo*. Este nuevo modo de pensar es expresado por Cervantes bajo la forma del género que él también inventó, la *novela* moderna. Pensamiento, el de Cervantes que, por supuesto, no es sistemático, no tiene nada de sistemático, es en cierto sentido menos sistemático aún que el de Montaigne. Pues Montaigne al menos habla directamente, en primera persona, en tanto que el pensamiento de Cervantes es reflejado o más bien refractado en lo que dice y hace don Quijote, es traspuesto a clave mítico-demencial (Aranguren, 1997, 324).

Y sin embargo, las diferencias entre ambos pensadores también son claras. Mientras que Montaigne elabora la pasión del autoconocimiento, de la conciencia de sí mismo, de las «confesiones» de un yo que se aparta del mundo en la soledad de su castillo, Cervantes lleva a cabo la *interiorización del heroísmo* de don Quijote, su ánimo esforzado, su voluntad de aventura, pues las hazañas pueden ser quiméricas, pero «la voluntad de realizarlas es la piedra firme sobre la que se asienta el ánimo esforzado de don Quijote» (Aranguren, 1997, 328). Aranguren considera que Cervantes se adelanta al tiempo de Descartes, pues si este puso en cuestión el mundo exterior para dar primacía al yo, a don Quijote no le importa tanto lo que ocurre en el mundo externo sino el ánimo esforzado que llevamos dentro de nosotros y contra el que nada ni nadie puede prevalecer, ni siquiera los «encantadores» (que equivaldrían en gran medida al genio maligno cartesiano). En este sentido, Aranguren insiste en la voluntad de don Quijote y cómo en Cervantes se expresa anticipadamente la concepción del mundo como voluntad de Schopenhauer o la *Tathandlung* de Fichte (*ibid.*, 331).

3. FILOSOFÍA Y LITERATURA EN ESPAÑA DURANTE LAS ÚLTIMAS DÉCADAS

Este breve apartado tiene la finalidad de señalar autores y obras clave en las últimas decadas en España dentro del tema que nos ocupa. Primero señalo a trece autores de una manera algo más detallada; a continuación hago una lista de otros catorce filósofos de los que he seleccionado únicamente un libro de cada uno. En tercer lugar, me refiero a las revistas especializadas que han dedicado espacios importantes a la conexión entre filosofía y literatura. Finalmente, nombro algunas instituciones académicas y de investigación en las que se ha

desarrollado este tema de una manera especial. Vayamos, pues, al primero de los apartados señalados:

Pedro Laín Entralgo publicó en 1956 una obra titulada *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, en la que sus planteamientos filosóficos y teológicos sobre la esperanza se dan la mano con Leopardi, Baudelaire o Sartre. Contra la propuesta de Sartre en *A puerta cerrada* (1944) según la cual «el infierno son los otros», escribió Laín un drama (*Entre nosotros*) basado en su propio ensayo *Teoría y realidad del otro* y en el que figura su contrapropuesta: «Los otros no son el infierno, los otros no son el cielo, los otros son una mezcla y cambiante posibilidad de cielo e infierno».

Juan D. García Bacca, en su exilio venezolano, además de ocuparse con diversos temas como la lógica, la historia, la metafísica y múltiples traducciones de textos clásicos, destacó en su búsqueda de las conexiones entre filosofía y literatura. Fruto de ello han sido sus libros *Tres ejercicios literario-filosóficos de antropología* (1984), *Tres ejercicios literario-filosóficos de moral* (1984), *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado* (1984, edición revisada de la obra de 1967) o *Introducción literaria a la filosofía* (1964).

Eugenio d'Ors expresó en clave literaria muchos de sus planteamientos filosóficos. Así puede leerse *Gualba, la de mil voces* como una buena representación de sus postulados filosóficos y de ciencia de la cultura.

Manuel Sacristán compaginó su enseñanza de filosofía y metodología de las ciencias sociales con la traducción de los clásicos del pensamiento alemán y de la literatura. Fruto de ello fueron sus magníficos ensayos sobre «La veracidad de Goethe» o «Heine: la consciencia vencida» (1964).

José Ferrater Mora unió filosofía y literatura en su extensa obra intelectual. A sus amplios saberes filosóficos reflejados, por ejemplo, en los cuatro volúmenes de su famoso *Diccionario de filosofía* o en sus trabajos sobre ética aplicada, la muerte, el cine, lógica matemática o historia de la filosofía añadió relatos y novelas como *Claudia, mi Claudia* (1982) o *Voltaire en Nueva York* (1985), entre otras.

Francisco Ayala representa también el salto de las barreras disciplinarias. Jurista de formación, catedrático de Derecho, diplomático de la República, filósofo y traductor, se reconvierte en los largos años de exilio en profesor de literatura y en uno de los grandes narradores con una buena base profesional de filósofo, jurista y sociólogo. Autor de obras de ciencias sociales como *Tratado de sociología* (1947), *Ensayos de sociología política* (1951) o *Introducción a las ciencias sociales* (1952), su sabiduría sociológica se vuelca en relatos literarios

como *Los usurpadores* (1949), *La cabeza del cordero* (1949) o *Muertes de perro* (1958), además de en su autobiografía *Recuerdos y olvidos* (1982-1983).

José María Valverde, poeta, traductor, editor, crítico literario, historiador de las ideas, catedrático de Estética, es considerado el renovador de la estética en España en conjunción con planteamientos humanistas y éticos (*Nulla Esthetica sine Ethica*, fue la frase que justificó su renuncia a la cátedra de Estética de Barcelona en solidaridad con la expulsión franquista de Aranguren de su cátedra de Ética de la Universidad de Madrid). Merece un lugar especial en el nexo entre filosofía y literatura. Son de destacar sus *Estudios sobre la palabra poética* (1952), la *Breve historia de la literatura española* (1969), la *Breve historia y antología de la estética* (1987), la *Historia de la literatura universal* (1957 y muchas ediciones posteriores, escrita en colaboración con Martín de Riquer), o *Vida y muerte de las ideas: pequeñas historias del pensamiento* (1981).

Emilio Lledó siempre ha unido filología y filosofía en sus análisis de Platón, en sus múltiples trabajos sobre la ética griega, la hermenéutica, la memoria y la escritura o sobre escritores como Juan de la Cruz, Cervantes, Gracián o Jorge Guillén. Entre sus libros son de destacar *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico* (1984), *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria* (1992), *El silencio de la escritura* (1992), *Memoria de la ética. Una reflexión sobre los orígenes de la* theoría *moral en Aristóteles* (1994) o *Imágenes y palabras* (1998).

Pedro Cerezo Galán ha marcado una línea de investigación fundamental en las relaciones entre filosofía y literatura en el pensamiento español a través de sus amplias y excelentes monografías sobre Ortega, Unamuno y Machado, a las que me he referido ampliamente en este trabajo: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico a la obra de Ortega y Gasset* (1984), *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno* (1996) y *Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado* (1975).

Fernando Savater, además de catedrático de Ética, ha sido profesor de la asignatura Filosofía y Literatura en la Universidad Complutense de Madrid. Ha escrito siempre a caballo entre las dos tradiciones desde uno de sus primeros libros *La infancia recuperada*. Su obra filosófica está llena de literatura como en *La tarea del héroe* (1981), o en el análisis de autores como *Borges. La ironía metafísica* (2008). En su amplia bibliografía figuran, además de ensayos filosóficos y literarios, obras de teatro y novelas como *El jardín de las dudas* (1993) y *La hermandad de la buena suerte* (2008).

Rafael Argullol es autor de más de veinticinco libros en los que se conjuga la novela, el ensayo filosófico, la estética, la poesía y el análisis artístico. Ha sido premio Nadal en 1993 por *La razón del mal*, premio de Ensayo Casa de América en 2002 por *Una educación sensorial*, y recibió los premios Cálamo y Ciutat de Barcelona en 2010 por *Visión desde el fondo del mar*. Especialista reconocido en el Romanticismo, en sus aspectos artísticos (*La atracción del abismo. Un itinerario por el paisaje romántico*, 1983) y literarios (*El héroe y el único*, 1984).

Jacobo Muñoz también ha trabajado en los intersticios entre filosofía y literatura. Entre sus publicaciones quiero destacar *Lecturas de filosofía contemporánea* (1984), *Inventario provisional. Materiales para una ontología del presente* (1995) y *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo* (2002). También ha traducido y prologado muchos libros de literatura (Thomas Mann, Goethe o Musil, Karl Kraus, entre otros) desde una perspectiva filosófica.

Eugenio Trías con su razón fronteriza ha traspasado los límites de la filosofía tradicional hacia nuevos temas como la música (*El canto de las sirenas. Argumentos musicales*, 2009), el cine (*Vértigo y pasión. Un ensayo sobre la película* Vértigo *de Alfred Hitchcock*, 1998), y también la literatura que aparece de una u otra manera en casi todos sus libros. De su amplia bibliografía quiero citar aquí únicamente *Lo bello y lo siniestro* (1981), *Drama e identidad* (1973), *El hilo de la verdad* (2004), *Tratado de la Pasión* (1979) y *Thomas Mann/Goethe* (1988).

En segundo lugar, continúo esta selección con una serie de libros y autores de las siguientes generaciones que resultan importantes para una selección de obras sobre filosofía y literatura en España desde finales de los años setenta hasta la actualidad:

Eduardo Subirats, *Figuras de la conciencia desdichada* (1979).

José Jiménez, *El ángel caído. La imagen artística del ángel en el mundo contemporáneo* (1982).

Carlos Thiebaut, *Historia del nombrar. Dos episodios de la subjetividad* (1990).

José M.ª González García, *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber* (1992).

Ana María Leyra, *La mirada creadora. De la experiencia artística a la filosofía* (1993).

José Luis Molinuevo, *La estética de lo originario en Jünger* (1994).

María Teresa López de la Vieja, editora del volumen colectivo *Figuras del Logos. Entre la Filosofía y la Literatura* (1994).

José L. Villacañas Berlanga, *Tragedia y filosofía de la historia. El destino de los ideales en Lessing y Schiller* (1996).

Félix de Azúa, *Baudelaire y el artista de la vida moderna* (1999).

José Miguel Marinas, *Los nombres del* Quijote. *Una alegoría de la ética moderna* (2005).

Fernando Bayón, *Filosofía y leyenda. Variaciones sobre la última modernidad (de Tolstói a Musil)* (2009).

Fernando Rampérez, *A destiempo. De Proust, filosofía, literatura y otros relatos* (2011).

Sandra Santana, *El laberinto de la palabra* (2011).

Fernando Aguiar, Alicia García Ruiz y Alberto J. Ribes (eds.), *Entre líneas. Ensayos sobre literatura y sociedad* (2011).

En tercer lugar, quisiera nombrar aquellas revistas que han consagrado en España números monográficos al estudio de las relaciones entre filosofía y literatura:

Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura, en su número 129 de febrero de 1992, titulado *Filosofía y literatura. Historia de una relación e interna reflexión crítica*, con artículos de Diego Sánchez Meca, Eduardo de Bustos, José María Pozuelo Ivancos, José Luis Villacañas o Francisco Abad, entre otros.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, editada por la Universidad de Murcia, cuyo número 5 (1992) trató de «Filosofía y literatura», con artículos de Sue Campbell, Antonio Campillo, Jacques Derrida, Reinhold Münster, Anna Poca, Margarita Schultz, Julio Seoane, Carlos Thiebaut y Eduardo Bello, entre otros autores.

Isegoría. Revista de Filosofía moral y política, editada por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, dedicó la parte central de su número 11 (1995) a «Filosofía y literatura», con artículos de José María Valverde, Martha C. Nussbaum, Carlos Thiebaut, María Teresa López de la Vieja, María Herrera, Gerard Vilar, José Miguel Marinas, Carlos Pereda y J. Francisco Álvarez.

Er. Revista de Filosofía ofreció sus reflexiones sobre filosofía y literatura en el número 26, con artículos de Manuel Barrios Casares, J. Jorge Sánchez López, Diego Sánchez Meca y Carlos Másmela Arroyave.

Escritura e imagen, publicada por la Universidad Complutense de Madrid bajo la dirección de Ana María Leyra, se ocupa de nuestro tema, siendo también uno de los tópicos centrales del Seminario permanente del grupo de investigación del mismo nombre.

Lindaraja. Revista de Estudios interdisciplinares tiene como uno de sus temas importantes las relaciones entre filosofía y literatura. Se publica en internet desde 2004 y es dirigida por profesores de la UNED.

Y, finalmente, entre las instituciones académicas que han sido un referente sobre filosofía y literatura en las últimas décadas pienso que cabe resaltar el papel del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en el que ha funcionado durante muchos años un seminario interdisciplinar sobre «Filosofía, literatura y ciencias sociales». Por otra parte, la Universidad de Granada, en la línea abierta por Pedro Cerezo, ha dedicado especial interés a la vertiente literaria del pensamiento español; de ello son fruto los libros editados por Juan Francisco García Casanova *El ensayo. Entre la filosofía y la literatura* (2002) y *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco* (2003). Y también la Universidad de Salamanca, cuyo Seminario de Historia de la Filosofía española e iberoamericana realizó una amplia reunión cuyas actas han sido publicadas por Antonio Heredia Soriano y Roberto Albares Albares (eds.) bajo el título *Filosofía y literatura en el mundo hispánico* (1997).

BIBLIOGRAFÍA

Aranguren, J. L. L. *v*. López Aranguren, J. L.

Azorín (1942), «El Caudillo y Cervantes»: *ABC*, 6 de noviembre de 1942.

Azorín (2005), *La ruta de don Quijote*, Artelibro, Ciudad Real.

Baroja, P. (1997), *El árbol de la ciencia*, Caro Raggio/Cátedra, Madrid.

Castro, A. (2002), *El pensamiento de Cervantes*, en *Obra reunida*, I, ed. al cuidado de J. Miranda, Trotta, Madrid.

Cerezo, P. (1975), *Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado*, Gredos, Madrid.

Cerezo P. (1984), *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico a la obra de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona.

Cerezo, P. (1996), *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid.

Cerezo, P. (ed.) (2005), *Filosofía y literatura en María Zambrano*, Fundación José Manuel Lara, Sevilla.

Ganivet, A. (1996), *El porvenir de España*, en la edición conjunta con *Idearium español*, Biblioteca Nueva, Madrid.

González García, J. M.ª (1997), «Aranguren: una mirada filosófica sobre la literatura»: *Isegoría*, 15, 217-227.

González García, J. M.ª (2009), «La constante literaria en la obra de Aranguren», en *Catálogo de la Exposición Aranguren. Filosofía en la vida y vida en la filosofía*, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 307-328.

González Quirós, J. L. y J. M. Paz Gago (eds.) (2005), *El Quijote y el pensamiento moderno*, Ministerio de Cultura y Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid.

López Aranguren, J. L. (1996), «Teología y teatro en Tirso de Molina», en *El oficio de intelectual y la crítica de la crítica*, en *Obras completas*, 5, ed. de F. Blázquez, Trotta, Madrid, 344-345.

López Aranguren, J. L. (1997), «Don Quijote y Cervantes», en *Estudios literarios y autobiográficos*, en *Obras completas*, 6, ed. de F. Blázquez, Trotta, Madrid, 322-335.
Machado, A. (1971), *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo* [1936], ed., introducción y notas de J. M. Valverde, Castalia, Madrid.
Machado, A. (1973), *Obras. Poesía y prosa*, Losada, Buenos Aires.
Machado, A. (1976), *Utopía y contrautopía en el «Quijote»*, Pico Sacro, Santiago de Compostela.
Maravall, J. A. (1975), *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Ariel, Barcelona.
Menéndez Pelayo, M. (1907), «Cultura literaria de Cervantes y elaboración del *Quijote*», en *Estudios de crítica literaria*, 4.ª serie, Madrid.
Mora, J. L. (2010), «Lecturas del *Quijote* en el exilio», en A. Sánchez Cuervo y F. Hermida de Blas (coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Biblioteca Nueva/CSIC, Madrid.
Moreno Sanz, J. (2008), *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano. El eje de* El hombre y lo divino*, los inéditos y los restos de un naufragio*, Verbum, Madrid.
Ortega y Gasset, J. (1953), *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid.
Salmerón, F. (1994), *Los estudios cervantinos de José Gaos*, El Colegio Nacional, México.
Unamuno, M. de (1987), *Vida de don Quijote y Sancho*, Alianza, Madrid.
Unamuno, M. de (1997), *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Alianza, Madrid.
Vilanova, A. (1989), *Erasmo y Cervantes*, Lumen, Barcelona.
Zambrano, M. (2010), «Pensamiento y poesía en la vida española», en *Esencia y hermosura. Antología*. Selección y relato prologal de J. M. Ullán, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona.

LA FILOSOFÍA MORAL EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XX

Antonio Valdecantos

Puede dividirse la historia de la ética o filosofía moral en la España del siglo XX en tres periodos: el transcurrido hasta 1955, el que abarca desde ese año hasta 1980 y el comprendido entre esta última fecha y el final de la centuria. Las razones de los hitos de 1955 y 1980 se deben a sendos hechos de índole académica o institucional: en el primer caso, la obtención por José Luis L. Aranguren de la cátedra de Ética de la Universidad de Madrid (hoy Complutense); en el segundo, la celebración (también en Madrid, en esta ocasión en la Universidad Nacional de Educación a Distancia) de la primera Semana de Ética y Filosofía Política, en homenaje al propio Aranguren. Que en principio caben otras divisiones parece cosa difícil de negar, pero quizá no esté muy claro cuáles pudieran ser las alternativas. También resulta notorio que los periodos aquí propuestos se fundan en hechos independientes del curso mismo del pensamiento, aunque se intentará justificar filosóficamente lo que a primera vista podría tomarse por un tributo excesivo al *Boletín Oficial del Estado* o a las tareas de organización de congresos. Nos gustaría sostener que, en medida muy considerable, la identidad de eso que se ha llamado en España «ética» o «filosofía moral» es el resultado de azares muy caprichosos. Alguien podría apostillar enseguida que, allí donde se dice «azares», habría que hablar de cierta conjunción de azar, destino y carácter, pero en estas materias resulta muy difícil advertir los decretos del destino, mientras que lo que deba entenderse por carácter estará sujeto en medida muy considerable —al tratarse de una de las cuestiones principales o, al menos, del elemento epónimo de la «ética»— a aquello que la discusión de la cosa misma haya de dar de sí.

Si a la época 1900-1955 se la denominase «época Ortega», a la de 1955-1980 «época Aranguren», y a la de 1980-2000 «época Muguerza», quizá no habría lugar para demasiadas objeciones: una vez deslindados así los segmentos, el nombre propio que apadrinaría a cada uno vendría a caer por su propio peso. Sin ánimo de sentenciar las disputas que una partición como la anterior pudiera producir, quizá sea oportuno adelantar una tesis inicial: por lo que hace a la primera de las tres épocas, apenas cabe sostener, salvo que se quieran forzar las cosas hasta extremos inverosímiles, que se trata de una fase de la historia *de la filosofía moral* en ningún sentido mínimamente claro de esta última expresión. Mucha y a veces buena filosofía hubo en España en ese periodo y no faltó el interés —filosófico y de otros tipos— por asuntos pertenecientes a lo que suele caer en el terreno de lo moral o lo ético, pero lo que sí faltó, desde luego, fue cualquier clase de conciencia disciplinar, en sentido estricto o en sentido lato. Si alguien hubiera proclamado, durante esta fase, que se dedicaba precisamente a la ética o a la filosofía moral, su declaración apenas habría sido inteligible, salvo como pedantería de claustro (ya académico, ya de los otros) o como ocasional cualificación para algún empeño pasajero.

Quien afirmase que cabe hallar con toda claridad en España, tomando la totalidad del siglo XX como objeto de atención, una disciplina académica o una tradición de escritura, discusión y estudio llamada «ética» o «filosofía moral» cometería un anacronismo poco razonable y quizás interesado. Aunque no todos los anacronismos son dignos de repudio (en rigor, la historia resulta imposible sin ellos), conviene extremar la precaución cuando una comunidad intelectual o académica es incapaz de entender el pasado si no supone vigente en él la clasificación del saber dentro de la cual se produce el intento mismo de esa historia. Muchos libros hay —y no todos absurdos— sobre la teoría del conocimiento o la filosofía de la mente de Aristóteles, entidades tan dudosamente verosímiles como lo serían, pongamos por caso, la concepción pirroniana del utilitarismo o la crítica del arte abstracto en el libro X de la *República* de Platón. El anacronismo proléptico es, sin embargo, mucho más fácil de ridiculizar que de evitar, y no debe sorprender que quien presuma de haberlo desenmascarado caiga en él en más de un momento de su sátira. A la altura del año 2000, «ética» designaba, por lo menos en España, la constelación formada por una asignatura universitaria, una materia relativamente bien asentada —con unos nombres o con otros— en la enseñanza media y lo que podría llamarse un género de discusión e intervención publicística (una especie de subgénero del ensayo) fá-

cilmente reconocible en anaqueles de librerías y catálogos de bibliotecas. Pero, sorprendentemente, algo muy parecido a eso es lo que ocurría en la España de 1900, y de esta semejanza el observador desprejuiciado podría extraer más razones para descubrir una continuidad profunda que para multiplicar las sospechas contra la pervivencia de las disciplinas filosóficas. Sin embargo, las comparaciones entre épocas producen a veces un tipo inopinado de semejanzas que sería supersticioso atribuir a la continuidad histórica o a algún género de causalidad. El azar tiene su propia jurisdicción, a veces amplísima, y no es prudente ignorarla.

Detengámonos un momento en dos figuras señeras de la filosofía española de comienzos del siglo XX, dos personajes para cuya contraposición hay motivos de cierto peso y en cuyas obras pueden hallarse expresiones casi emblemáticas de lo que por ética cabía entender en las universidades, institutos, revistas y periódicos de en torno a 1900. Se trata de José Verdes Montenegro (1865-1940) y de Eloy Luis André (1876-1935), filósofos de amplia trayectoria académica y pública, que concluyeron sus carreras ocupando, respectivamente, las cátedras de Filosofía de los institutos San Isidro y Cisneros, los principales del país (con el provincial de Barcelona, llamado posteriormente Balmes) y los únicos de Madrid[1]. Uno y otro profesor fueron autores muy prolíficos (casi enciclopédicos), pero quien quiera hacerse una idea de lo que por «ética» se entendía en España en los albores del siglo XX hará bien en consultar, de entre bibliografías muy amplias, el *Boceto de ética científica*, del primero, y la *Ética española*, del segundo. Al lector le convendrá saber que Luis André pasó tres años en Leipzig junto a Wilhelm Wundt (casi podría decirse que estuvo presente en el parto de la psicología moderna) y que ello no le impidió ser autor de un estudio célebre sobre un tema muy poco experimental: *El histrionismo español*. Lo que más debe importar es que, en caso de que haya, entre los lectores y alumnos de don Eloy, algo reconocible como «ética», no solo deberá tratarse de una tarea compatible con la psicología experimental y con cierto género de crítica de la cultura, sino que todas esas actividades, y otras muchas, estarán incluidas en la ética misma como ramificaciones verosímiles o incluso como partes de su tronco. ¿Era, entonces, la filoso-

1. Véase «Real Orden nombrando a don José Verdes Montenegro, catedrático numerario de Psicología, Lógica, Ética y Rudimentos de Derecho del Instituto general y técnico de San Isidro, de esta Corte», *Gaceta de Madrid* de 29 de julio de 1918, y «Real Orden nombrando a don Eloy Luis André, Catedrático numerario de Psicología, Lógica, Ética y Rudimentos de Derecho del Instituto del Cardenal Cisneros», *Gaceta de Madrid* de 13 de octubre de 1919.

fía moral de 1900 un saber desatadamente misceláneo, resultado del acarreo de toda clase de materiales científicos y literarios y de una profesionalización deficiente o, en el mejor de los casos, primeriza?

Una pregunta así se la hará, sin duda, también el lector de Verdes Montenegro, cuyo *Boceto de Ética científica* será hojeado con manifestación de todas las especies de la condescendencia. Así, dice reciamente el autor del *Boceto*:

> [La ética] se constituye en un todo como las demás ciencias [...] y procura distinguir el dato de la experiencia del fruto del deseo. A dichos fines, primero sustituye en la investigación el punto de vista de la observación individual tradicional por la consideración de toda la realidad social, esto es, atiende a los fenómenos sociales [aquí figura una nota con larguísima cita de Spencer, a partir de la traducción francesa: *Les bases de la Morale évolutioniste*, pp. 1-2] y no a los puramente individuales; segundo, el indagador averigua los hechos sociales sin mostrar preferencia alguna por estos o aquellos según sus peculiares opiniones o aspiraciones, y tercero, muda su descaminada pretensión de obtener *una ley moral* por medio de la meditación, por el racional deseo de investigar *las leyes morales* valiéndose de la observación objetiva e imparcial de los fenómenos sociales (Verdes Montenegro, ^{5}1922, 21-22).

Párrafos como este son de una añeja inactualidad sin que ello les permita en lo más mínimo aspirar a la condición de clásicos. Nadie querría subirse a los hombros de antecesores así, ni siquiera quienes entre nosotros (los hay, y no son pocos, ni poco poderosos) pronuncian cantinelas no mucho más rutinarias que las del spenceriano comecuras de la calle de los Estudios. Y prosigue nuestro autor:

> La «Ética científica», por su amplitud de miras e imparcialidad notoria, muéstrase neutral ante las contiendas de las escuelas metafísicas —y aun ante la diversidad de creencias religiosas—, ofreciendo por lo mismo un terreno común en el que todos los hombres pueden encontrarse y laborar unidos en la mejora social (*ibid.*, 21-22).

Y muestra el mayor interés en que no falte la necesaria nota final:

> De esta manera, la Ética deja de ser una parte de la Filosofía y adquiere la categoría de ciencia independiente, la cual requiere como precedente necesario el conocimiento de la Sociología.

El ejemplar de la quinta edición del *Boceto* que puede leerse en la Biblioteca Nacional de Madrid está lleno de anotaciones a lápiz tí-

picamente adolescentes, propias de la copiosa muchachada que había de preparar sus exámenes con estas páginas. Quien lea el libro no encontrará cumplido, desde luego, el programa que se cacarea en los párrafos citados, pero sería muy mezquino ensañarse con Verdes Montenegro por este vicio, que comparten en realidad, ayer como hoy, todos los autores de literatura filosófica cientificista, un género consistente casi siempre en altisonantes prólogos de libros que no llegan a escribirse o que ofrecen mucho menos de lo anunciado en el prefacio.

En la misma Biblioteca Nacional, el ejemplar de la *Ética española. Problemas de moral contemporánea*, de Eloy Luis André (1910) también está lleno de anotaciones a lápiz y hasta de dibujos caprichosos de algún lector desmayado. Aunque al autor se le identifica en la portada como catedrático del instituto de Orense, terminaría estableciéndose, como ya ha quedado dicho, en el del Cardenal Cisneros, que compartía edificio con la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, en la calle de San Bernardo. La cátedra de don Eloy poseía una notoriedad escolar de la mayor importancia, en una época en que la totalidad de los alumnos de bachillerato debían examinarse en el instituto enclavado en su provincia (o, en el caso de Madrid, en uno de los dos que se repartían la circunscripción), aspecto que no es insignificante, ni muchísimo menos, para calibrar la influencia de las obras de Verdes Montenegro y de Luis André[2]. De este último debe decirse, desde luego, que se sirve de una prosa y de una manera de pensar mucho más matizadas que las de su colega de San Isidro. Luis André es un buen escritor y un pensador importante, y su obra, apasionada y concienzuda, merece una atención monográfica, de la que hasta ahora ha carecido. El libro de don Eloy es un tratado de «problemas de moral contemporánea», y lo que corresponde, desde luego, es que en un libro así figuren unas docenas de páginas dedicadas a la pereza. También hay otras consagradas, con pareja razón, al miedo, y solo de las mentes más obtusas pueden salir dudas sobre la pertinencia de tratar estos temas en un libro de ética. Pero a Luis André le interesa aquí la pereza (como el miedo y cualquier otro objeto) en sus manifestaciones característicamente españolas, lo cual lo lleva a observaciones como las siguientes, bien marcadas por la impronta unamuniana que había recibido en sus años de estudio en Salamanca:

2. El autor de estas páginas recuerda haber oído al profesor Aranguren que sus exámenes de filosofía del bachillerato (cursado en el colegio de los jesuitas de Chamartín de la Rosa, en Madrid) debían prepararse por el manual de Luis André.

> Tal vez la manifestación más palpable de nuestra pereza espiritual sea la de la voluntad, la de la *acción*. No entendemos aún bien el hermoso sentido de la palabra *acción*. Los que de verdad se sienten activos traducen el significado en obras, en actos, en procesos. Este pueblo es hoy más representativo que activo, más emocional que *voluntario-motriz*. Charla más que hace. Y el *pragmatismo* español tiene mucho más de epiléptico y fantástico que de instintivo, tendencioso y habitual. La *indolencia* en el orden individual y el neutralismo en el social son las formas de la pereza de voluntad, de la resistencia a la acción. ¿Quiénes son los neutrales? Los más inteligentes, los más estúpidos y los más laboriosos.

El tratado de *Ética española* pasa sin demora a examinar las formas de indolencia propias de estas tres últimas clases de gentes. Quizá interese sobre todo, por razones que aquí huelga explicitar, lo dicho sobre la primera. La inteligencia española, cree Luis André, es, proverbialmente perezosa:

> Los primeros [esto es, los inteligentes] querrían el *poder* para la *acción*, si no costase trabajo conservarle. Son almas perezosas para el obrar, sin voluntad y sin carácter; activos, aunque con inteligencia hipertrofiada. Prefieren doblegarse á un fetiche ó á un reyezuelo de tribu, á enarbolar bandera de redención para sí ó para los ignorantes. La Universidad española rellenó su cabeza de cultura pegadiza, de nombres vanos, de palabras muertas; pero arrancó de su corazón de jóvenes el alma de virilidad, que comenzaba a plastificarse en su vida. Después de convertirlos en autómatas inteligentes, los llamó a su seno para formar parte en él del sacerdocio gregario de una divinidad momificada, de una ciencia sin humanidad, sin trascendencia social. Lloran como niños los que, sabiendo pensar como hombres, solo saben querer como mujeres. Lloran, y sus lágrimas solo producen ayes dolientes en la juventud, que va á vivir llena de desalientos y sin ningún ideal. Nos dan recetas de regeneración, de celo y de trabajo los que delegan la propia en el cacique eclesiástico o civil. Predican fe en cosas para ellos muertas, con tono lánguido, sin unción evangelizadora... Si no creéis, ¿cómo vais a enseñar a creer? Y si creéis, ¿por qué no enseñáis mejor? (André, 2010, 39).

Para muchos lectores hiperprofesionalizados de hoy día, lo anterior solo formará parte de la historia de la filosofía a título de documento arqueológico. Pero Luis André es un caso raro (rarísimo en verdad) de discípulo de Unamuno y de adverso al institucionismo que, sin embargo, puede ostentar un competente currículum de lo que hoy se llamaría un *scholar* europeo y entonces se designaba, más bien, con toda naturalidad, como *ein Gelehrter*. La pereza y el histrionismo

eran, a la altura de 1910, objetos de interés filosófico, y a esa clase de intereses se la llamaba «ética», sin que tales dedicaciones fueran extravagancias de plumíferos castizos.

Aquel clima intelectual tenía sus vicios, como todos los climas, pero no sería justo mirarlo, sin más examen, por encima del hombro. La filosofía moral era entonces una suerte de tapiz (alguien dirá agregación de retales) compuesto con elementos procedentes de los registros más diversos, y tal circunstancia es, desde luego, apta para suscitar cien años después toda clase de vanidosas hinchazones de superioridad. Hay, sin embargo, dos preguntas que no deberían evitarse, aunque aquí solo quepa responder (y de manera, desde luego, tentativa) a la segunda. ¿De verdad cabe exponer la historia de la ética en general como el relato continuo del desarrollo de un cuerpo coherente de problemas, tesis y doctrinas? ¿Y de verdad era la filosofía moral europea de las primeras décadas de siglo —por oposición a la española— una disciplina autónoma y fácilmente reconocible? Salvo en unos pocos casos (algunos de ellos, eso sí, de la mayor envergadura) sería una precipitación responder afirmativamente a lo segundo. En la neoescolástica había ciertamente ética, y mucha y muy rigurosa, pero quizá no sea esto lo que el lector ávido de antecedentes vaya buscando. Tampoco faltaba en la filosofía analítica —una tradición que, por lo menos antes del empirismo lógico, era bien tradicional y bien académica— ni desde luego en la fenomenología, aunque aquí como elemento de la llamada filosofía de los valores. La filosofía fenomenológica penetró en España precozmente y la analítica hubo de hacerse esperar lo suyo, pero ni la una ni la otra dieron lugar a una disciplina bien definida llamada «ética». Ni el catedrático de la asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid (Manuel García Morente, desde 1912 hasta su muerte), magnífico traductor y expositor de Kant, competente introductor de Husserl y de Bergson y ensayista de altos vuelos, tiene en su obra una clara impronta ética. Nada de esto debe extrañar. Baste con recordar que Unamuno fue durante más de cuarenta años catedrático de Griego en Salamanca sin ninguna clase de actividad profesional como helenista, y que cualquier cultivador de la filosofía tenía por costumbre presentarse a toda clase de oposiciones a cátedras de universidad y de instituto hasta hallar un acomodo aceptable[3]. Nos encontramos, pues, con una desordenada

3. Quizá el caso más llamativo es el del eminente historiador de las ideas Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1926), catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad de Madrid (sucedido por Zubiri), quien antes de ocupar esta cátedra regentó, sin que esto resultase en absoluto disonante, la de Derecho Mercantil en Valencia.

colección de *restos* de lo que en distintos momentos de la historia del espíritu se llamó «ética» o recibió denominaciones vecinas, algo así como «las materias de todo orden que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio», por decirlo con palabras de Ortega violentamente arrancadas del contexto a que pertenecen (Ortega, 2004a, 747). Pero cabría preguntarse si la tarea de la filosofía contemporánea puede ser otra cosa, en la ética y en todo lo demás, que un apresurado agavillamiento de restos mal contextualizados. Seguramente no cabe hacer filosofía sin ejecutar una tarea parecida a la del coleccionista de que hablaba Benjamin, o sin practicar un rescate de formas antiguas semejante al que Aby Warburg vio en las imágenes de movimiento del arte renacentista. El profesor español de filosofía moral de 1900 era un recolector sonámbulo de residuos, pero quizá todo cultivador de la filosofía lo ha sido siempre, desde que la filosofía tiene historia.

Contar adecuadamente la historia de la filosofía moral en la primera mitad del siglo XX español exige, sin duda, situarse en el final de ese periodo (o, de manera más exacta, cinco años después) y mirar retrospectivamente. A mediados de la centuria hay en Madrid un escritor destacado que se ocupa de temas filosóficos y religiosos y que, de pronto, recibe una oferta universitaria. Sobre el cambio de acento de sus preocupaciones, hasta entonces dirigidas sobre todo a la religión, pero después más orientadas a la reflexión «centralmente ética», escribió lo siguiente José Luis L. Aranguren (1909-1996):

> [N]o fue una iniciativa mía. Joaquín Ruiz-Giménez fue sorprendentemente nombrado ministro de Educación por el franquismo y a su vez el nuevo ministro nombró rector de la Universidad de Madrid, hoy denominada Complutense, a mi amigo Pedro Laín Entralgo. Este me anunció que en un plazo prudencialmente breve iba a sacar a oposición la cátedra de Ética, vacante desde la muerte de García Morente, y que yo debía presentarme a ella. Me convenció y, como fácil tránsito de la Religión a la Ética, y a la vez para cumplir el requisito del doctorado, escribí *El protestantismo y la moral* [...]. A continuación, el libro que surgió de mi intensa preparación para las oposiciones, y de ser ganador de ellas, fue la *Ética* (Aranguren, 1994a, 21).

La cátedra de Aranguren —obtenida contra el sacerdote dominico José Todolí (1915-1999), quien no declinaría ocuparla a partir de 1965, tras la expulsión gubernativa de su titular— constituye la intervención más destacada de Pedro Laín (1908-2001) y del ministerio aperturista de Ruiz-Giménez (1913-2009) en la enseñanza universitaria de la filosofía. Aranguren no será solo el catedrático de Ética,

sino también el principal profesor no ultramontano (y en verdad casi el único) en la sección de Filosofía de la Facultad de Letras madrileña. Conviene advertir, por cierto, de que la denominación exacta de la cátedra de Aranguren era «Ética y Sociología», fundiéndose en ella, por motivos de ahorro, la de Manuel García Morente (1886-1942) y la de Severino Aznar (1870-1959), e importa mucho destacar la figura de quien ocupó la otra cátedra de Sociología en Madrid, en la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas de la calle San Bernardo: el destacadísimo discípulo de Zubiri, y verdadero fundador de la sociología española, Enrique Gómez Arboleya (1910-1959). La cátedra de Aranguren es la punta de lanza filosófica de todo un proyecto político-intelectual: el de los poetas, profesores y escritores reunidos desde 1941 en torno a la revista *Escorial*, un grupo ligado en su primera etapa a la ortodoxia falangista y que derivará, precisamente en los años en que Aranguren empieza a enseñar en la Ciudad Universitaria, en posiciones contrarias al régimen de Franco. El ministerio de Ruiz-Giménez cae en febrero de 1956 como consecuencia de los incidentes universitarios habidos en Madrid, y ese es el detonante para que Pedro Laín, Antonio Tovar (1911-1985), José Luis L. Aranguren, Dionisio Ridruejo (1912-1975) o el propio Ruiz-Giménez se precipiten fuera del sistema. Algo paralelo se produce en la generación de los estudiantes, según se manifiesta en hijos de las familias vencedoras de la guerra tan distinguidos como Miguel Sánchez-Mazas Ferlosio (1925-1995), como Javier Pradera (1934-2011) o como Javier Muguerza (1936), quien con los años sería el principal continuador filosófico de Aranguren. La época de Ruiz-Giménez es una suerte de figura anticipada (y, naturalmente, reducida a la esfera intelectual) de lo que veinte años después será la llamada Transición, aunque en 1956 el franquismo se mostrase lo bastante robusto para apartar de un zarpazo a sus arrepentidos y a sus hijos díscolos, los mismos que en 1976 ya estaban en condiciones de barrer (eso sí, con pies de plomo y sin causar desperfectos) la hojarasca de un régimen agotado en su propio anacronismo. A lo anterior debe añadirse el que un elemento desencadenante de no poca importancia en los sucesos de febrero de 1956 fueran las honras fúnebres de Ortega, fallecido tres meses antes. Desde luego, toda esta ebullición apenas es audible en senderos que estaban abiertos desde hacía mucho y que serían proseguidos sin ninguna influencia de lo que ocurriera en universidades y ministerios: Zubiri seguirá impertérrito (después de que Laín fracasase en su empeño de hacerle regresar a su cátedra de Historia de la Filosofía en Madrid) con el cincelado de su obra y con sus cursos privados, en distinguidas cenas patricias donde se escenifica la prematu-

ra invención de una alta sociedad culta equidistante de franquismo y liberalismo, y resignada al inexorable futuro como quien se prepara para la muerte de un ser querido. Mientras tanto, el exilio filosófico (Aranguren es de los pocos que le prestan atención) prosigue su tarea con el convencimiento, tan firme como bien fundado, de que Franco no morirá nunca. Desde luego, el tiempo interior de la obra de Gaos (1900-1969), de Zambrano (1904-1991), de Ferrater Mora (1912-1991) o de Sánchez Vázquez (1915-2011) no discurre de manera simultánea al de Madrid o Barcelona.

Hay muchas cosas que tratan de inventarse entonces y que se frustran, pero lo que durante el medio siglo siguiente se llamará en España ética o filosofía moral sí que es el efecto, casi nunca premeditado, de las operaciones institucionales del franquismo arrepentido y de sus vástagos prófugos. Y no solo la ética posterior, sino, cosa importante, *también la anterior*. Cuando Aranguren se dispone a pensar qué podría enseñarse en una asignatura llamada Ética y qué cabría escribir en ese marco académico, mira ciertamente hacia el futuro e imagina un país en vías de aproximación a Europa, en el que no solo se proseguirá con la tradición fenomenológico-existencial anterior a la guerra (y mantenida en la filosofía académica franquista, mediante acoplamiento con la escolástica), sino que tendrá que prepararse, si quiere ser moderno y competitivo, para la filosofía moral analítica, y donde el marxismo será filosóficamente importante. Pero también mira al pasado, y además es impelido a hacerlo. La *Ética* de 1958 (memoria de oposiciones de la cátedra recién obtenida, entre cuyas reseñas más madrugadoras figura, en la revista *Ínsula*, la de un joven llamado Javier Muguerza) proporciona una admirable exposición de temas clásicos de la asignatura desde un sólido andamiaje aristotélico-tomista y zubiriano con el que se han enroscado varias plantas de las familias fenomenológica, existencial y analítica, que le dotan de un vistoso colorido. El libro era perfecto para la universidad madrileña de 1958, y nunca se sabrá cuál hubiera sido su grado de influencia si Aranguren no hubiera sido expulsado de la institución en 1965.

Pero lo que ahora importa destacar es una obra, menor en tamaño aunque de amplia influencia, del mismo Aranguren de 1958, *La ética de Ortega*. Si en la *Ética* se dibuja la filosofía moral del futuro, en el breve volumen sobre Ortega se traza una adecuada genealogía de lo que podría contar como antecedentes de la disciplina recién configurada. El libro se publica como respuesta a Santiago Ramírez (otro sacerdote dominico), personaje muy destacado de la neoescolástica europea que ha emprendido la tarea de dar argumentos para la inclusión de Ortega en el Índice de libros prohibidos. Aunque el

propósito principal de Aranguren sea mostrar la compatibilidad de la ética de Ortega con lo que un católico preconciliar tenía que creer sobre esta materia (tema de cuya caducidad Aranguren estaba probablemente más que convencido), su logro más duradero es el señalamiento de un conjunto de temas aptos para formar una bisagra entre el canon filosófico nacional del siglo XX y el programa de una ética futura que pudiese aunar catolicismo modernizante, europeísmo filosófico y voluntad de hegemonía, todo ello en la encrucijada de filosofía, literatura y ciencias humanas y sociales (el espacio, tan orteguiano, del *intelectual*, que Aranguren teorizará en las dos décadas posteriores). «Lo primero que hay que decir —señala Aranguren— es que la *formulación* de la ética orteguiana es insuficiente porque Ortega nunca escribió ni se propuso escribir un libro de *ética*. Nada, pues, más natural que la existencia de lagunas a este respecto en su obra». Una ética como la de Ortega estará «más postulada que realmente elaborada en todas sus partes» (Aranguren, 1994b, 528) y la correspondiente explicitación es lo que Aranguren se propone. Nada tiene de extraño el hincapié en las *Meditaciones del Quijote*, ni la cita de las célebres palabras de don José en las que anima a «no confundir el bien con el material cumplimiento de normas legales, una vez para siempre adoptadas». Por el contrario, «solo nos parece moral un ánimo que antes de cada nueva acción trata de *renovar el contacto inmediato con el valor* ético en la persona [cursiva de Aranguren]» (Ortega, 2004a, 751. Cit. en Aranguren, 1994b, 530). Tampoco extrañará la reproducción de estas palabras, tan compendiadoras:

> Me irrita ese vocablo «moral» [...] porque en su uso y en su abuso tradicionales se entiende por moral no sé bien qué añadido de ornamento puesto a la vida y ser de un hombre o de un pueblo. Por eso yo prefiero que el lector lo entienda por lo que significa, no en la contraposición *moral-inmoral*, sino en el sentido que adquiere cuando se dice de alguien que está *desmoralizado*. Entonces se advierte que la moral no es una *performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficiencia. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida y por ello no crea, ni fecunda ni hincha sus destinos (Ortega, 2005, 304. Cit. en Aranguren, 1994b, 514).

Parece cierto que, de haber en Ortega una ética, mucho tendrá que ver con lo anterior (algo, por cierto, no poco acartonado, casi un elogio filosófico del hombre de éxito). No anda lejos esta mues-

tra de la «ética» orteguiana de otro texto que suscita a Aranguren un comentario ambivalente sobre lo lejos que está don José «de la ética existencial, ética del hombre menesteroso, indigente, cuando no angustiado o desesperado». La moral de Ortega, por el contrario (y aquí resulta pertinente la referencia a la magnanimidad, virtud capital para él), será «tonificante y entusiasta, esperanzada y esperanzadora —la magnanimidad es, como se sabe, la virtud de la esperanza natural—, *humanista* en el más pleno sentido de la expresión; no una 'ética de crisis', sino una ética pensada y predicada para salir de ella, para ir más allá de la crisis» (Aranguren, 1994b, 524). El texto en cuestión merece leerse con cuidado, como lo prueban las palabras que siguen: «La perfección moral, como toda perfección, es una cualidad deportiva, algo que se añade lujosamente a lo que es necesario e imprescindible. [...] La mera corrección moral [...] significa el mínimo de lo exigible. Pero la perfección no nos la exige nadie; la ponemos e intentamos nosotros por libérrimo acto de albedrío y, sin duda, merced a que nos complace su ejercicio» (Ortega, 2004b, 478. Cit. en Aranguren, 1994b, 524). Según es fácil de advertir, ahora la moral sí que «se añade lujosamente» a lo necesario, mientras en el texto citado hace tan solo un momento se decía que «no es una *performance* suplementaria que el hombre añade a su ser». La contradicción en cuestión resulta bien significativa de las tensiones de la «ética» orteguiana, y lo que aquí se ventila expresa muy bien una ambigüedad de fondo en el juicio de Aranguren. En realidad, podría decirse que, para Ortega, la vida misma se concibe como una suerte de exceso y de lujo, de manera que no se requiere ningún complemento suntuario para que brille en su plenitud: la perfección moral que lujosamente se añade no se añade a la vida misma, sino a la mera corrección de lo imprescindible y necesario, esto es, de la mera supervivencia moral que se revela como una suerte de infravivencia y como una vida incompleta. Aranguren elogia la moral «humanista» de Ortega, pero seguramente lo hace mirando de reojo a la otra ética, menesterosa, existencial y que quizá merezca la calificación de «trágica».

Debe mencionarse que la referencia de Aranguren a la virtud teologal de la esperanza —cuyo nombre laico sería la orteguiana magnanimidad— remite a las muy zubirianas reflexiones de Pedro Laín en una de sus obras decisivas, *La espera y la esperanza*, de 1957, y que, por azares en ese momento insospechados, se sitúa en una trayectoria que llegará, pasando por la recepción de Ernst Bloch, hasta *La razón sin esperanza*, de Javier Muguerza, de 1977. Es ciertamente audaz la maniobra de Aranguren con la que esa moral aristocratizante y deportiva del Ortega más mundano emparenta no solo con la tradición

clásica de la magnanimidad, sino, sobre todo, con la cristiana de la esperanza. El Ortega deportivo, agonal y suntuario proporcionará entonces una enunciación ensayísticamente brillante a lo que sería la adusta tesis zubiriana de una «moral como estructura», diferenciada de la «moral como contenido», en distinción que Aranguren perfilará con detalle (véase 1994, 206-217 y 349-362). Resulta, pues, que el Ortega más aprovechable para la ética converge con el pensamiento fundamental de Zubiri en este campo y puede asimilarse, con la debida prudencia, a un cristianismo filosóficamente muy destilado. Nada podía gustar lo anterior al padre Ramírez ni en general a la neoescolástica, pero con estas estrategias de apropiación del pasado filosófico, Aranguren hizo mucho más de lo que el contexto de 1955 permitía suponer que hacía. Porque se produce, en efecto, la recuperación de un Ortega no inventado y que, de manera tácita, se enfrenta a quien será el clásico *sacrificado* en el pensamiento ético español (y en general filosófico) de las décadas siguientes. Ese Ortega tonificante y deportivo había elaborado, en efecto, la mayor parte de sus tesis fundamentales en polémica implícita con un Unamuno (las *Meditaciones del Quijote* son una respuesta a *Del sentimiento trágico de la vida*, pero también, como es natural, a la *Vida de don Quijote y Sancho*) que, a la altura de los años cincuenta y en los posteriores, es objeto constante de investigación y de devoción intelectual, pero quizá no tanto de apropiación filosófica. Sin duda ninguna, el Unamuno de Blanco Aguinaga (1926-2013), de Pérez de la Dehesa (1931-1972), de Carlos París (1925-2014), de Elías Díaz (1934), de Pedro Ribas (1939), o del monumental libro de Pedro Cerezo (1935) sigue siendo el *personaje* intelectual y el emblema cultural que fue en vida, pero lo cierto es que en 1955 Aranguren fija el canon ético sin colocarlo en el centro de sus referencias. Las secuelas serán duraderas.

El Ortega de la segunda década del siglo no solo había polemizado crípticamente con Unamuno, sino que esa disputa se entabló muy a menudo, aunque de manera no expresa, en torno a qué apropiación de Nietzsche era la más adecuada y la que mejor convenía a las necesidades de la vida nacional. Se trata, claro está, de un Nietzsche muy anterior a sus grandes intérpretes del siglo XX: el Nietzsche leído en su mayor parte por aficionados erráticos que aparece en el magnífico estudio de Gonzalo Sobejano (1928). Nada tiene de extraño que, al calor festivo de la contracultura y en un marco donde Europa ya no es solo el referente normativo de una modernidad necesaria e inexorable, sino también el lugar donde cualquier hecho y cualquier valor puede disolverse en un carnaval psicodélico, Nietzsche vuelva a ser leído con apasionamiento. Esto, que es lo menos unamuniano

concebible y que habría hecho saltar los resortes burgueses del deportivo pensamiento de Ortega (una cosa es el tenis o el golf y otra las morbideces de la *gauche divine*), proporciona, sin embargo, ciertas claves de lo que será una de las corrientes más características del pensamiento español (y también de lo que ya se llama, con toda naturalidad, «ética») en los años setenta del siglo XX. Aunque poco ha tenido de nietzscheano (salvo la condición de profesor muy precoz de filología clásica) Agustín García Calvo (1926-2012), su influencia resultó decisiva en los ambientes contraculturales y anarquizantes de los que Nietzsche fue santo y seña. Es verdad que García Calvo tiene también su propia vinculación (indirecta, remota y fortuita, sin duda) con el grupo *Escorial*, por medio de Antonio Tovar, su maestro en Salamanca, y también es cierto que fue expulsado de la Universidad de Madrid al mismo tiempo que Aranguren (como lo es que Tovar se marchó ejemplarmente a Tubinga y no quiso ya ninguna clase de connivencia con el régimen) pero, salvo estas coincidencias, poco hay de común entre su trayectoria y cualquiera de las restantes del pensamiento universitario español de su generación.

En la contracultura filosófica española de los años setenta es decisivo un jovencísimo Fernando Savater (1947), el discípulo de García Calvo y de Cioran que, seguramente contra sus propias intenciones, siguió con indómito radicalismo la senda más inoficial y escandalosa de las que quedaron abiertas mientras Unamuno y Ortega dirimían sus disputas. En libros tempranos tan influyentes como *Nihilismo y acción* (1970), *La filosofía tachada* (1972) o *Apología del sofista y otros sofismas* (1973), y en su decisiva obra, ya de madurez, *La tarea del héroe* (1981), Savater construye una ética de la afirmación vital y de la insumisión política y cultural que, con todo su radicalismo, encaja perfectamente —o así puede verse, por lo menos, cuarenta años después— en la tradición vitalista de la filosofía española. Seguramente Ortega significa muy poco para el Savater de esa época, pero tal clase de indiferencia no prueba nada contra la filiación que estamos proponiendo. Lo más seguro es que, en la España del tardofranquismo y de la llamada transición, una ética del héroe tuviera, cuando menos, que pasar de puntillas por encima de un Ortega reverenciado como el pensador liberal-conservador más rancio de los disponibles, una especie de obsesiva voz en *off* que deleitaba sin cesar los oídos de algunos banqueros y de las esposas de algunos ministros. Si al menos hubiera sido un reaccionario pleno, como Heidegger o como Schmitt, Ortega habría gozado de morbosas simpatías contraculturales, pero ni eso tenía que ofrecer el filósofo madrileño para la rehabilitación pública de su figura. Hay, sin duda, un convulso in-

consciente orteguiano en toda esta ética del héroe, que en apariencia debe muy poco a la recuperación arangureniana de los años cincuenta, pero que habría sido imposible sin esta. El sino de Ortega es el de un clásico inconfesable o secreto, y no por sus rasgos malditos, sino más bien por todo lo contrario. Curioso destino el de alguien que no encontró en la España de la posguerra el encaje institucional y cultural que buscaba (con las consiguientes frustraciones, no poco dolorosas), pero que ha sido el intelectual oficial indiscutible de la sociedad civil, y de un modo que invita, por cierto, a meditar sobre si el acabar desempeñando un papel así es quizá menos deseable de lo que suele proclamarse.

La evolución posterior de Savater (alguien que ha ejercido en la España de los últimos treinta años una influencia pública comparable a la de Ortega) parecería desaconsejar considerablemente la creencia en grandes corrientes de ideas, subterráneas o no, paralelas al curso mismo de los tiempos. El vínculo del Savater volteriano y humanista, defensor pugnaz de los derechos fundamentales como gramática esencial de la ética, de un individualismo libertario bien dispuesto a conciliarse con el liberalismo, y de un cosmopolitismo ilustrado, fundado en la inconveniencia de cualquier capitulación en la pugna contra el nacionalismo y la religión, guarda unas relaciones un tanto desvaídas con la ética del héroe. Otra cosa es que Savater haya llevado una conducta cívica a la que no se debería regatear la calificación de heroica, pero de un modo que quizá no tenga mucho que ver con la tradición de Nietzsche, ni con la de él mismo en sus años de juventud. Después de *La tarea del héroe*, Savater se normaliza como pensador moderno, y lo hace de manera curiosamente parecida a la de Ortega, es decir, adoptando el papel de un pensador bien instalado en su propio tiempo. Para el Savater de fin de siglo, el vivir en un país que puede llegar a suscitar determinados imperativos heroicos es la peor de las desgracias, y no una especie de privilegio otorgado por dioses afines. Hay muchas maneras de *cotidianizar* la moral del héroe («cotidianizar» es el verbo que corresponde a la *Veralltäglichung* weberiana, algo que suele traducirse por «rutinizar»), y las de Ortega y Savater son paralelas, por lo menos hasta cierto punto.

Un observador marciano (porque otro no tendría la ocurrencia) podría preguntar qué queda de Unamuno en todo esto, y la respuesta es sencilla: salvo materia de erudición y de cierto culto iconográfico, nada o muy poco. La desactivación total de Unamuno es, ciertamente, uno de los episodios más llamativos de la historia intelectual española de la segunda mitad del siglo XX. Ni el protoexistencialismo del «hombre de carne y hueso», ni la moral agónica, ni la búsqueda in-

trahistórica, ni las cuestiones, sin duda menos anacrónicas, de la ironía frente a los excesos doctrinales, del juego entre ficción y realidad o de la inconveniencia vital de la verdad (los temas, respectivamente, de *Amor y pedagogía*, de *Niebla* y de *San Manuel Bueno, mártir*), ni la recurrente crítica unamuniana de la civilización científico-técnica fueron proseguidos por el pensamiento español de la segunda mitad del siglo XX de un modo remotamente deudor de la obra de don Miguel, autor más estudiado que leído y más leído que influyente. Repárese en el hecho, difícil de negar, de que el Antonio Machado ensayista y pensador (el de *Juan de Mairena* y los otros apócrifos) y el poeta mismo han estado mucho más presentes que Unamuno en la cocina de las ideas y en su despensa. Si rara es la obra española de ensayo y pensamiento que no contenga alguna cita, no siempre irrelevante ni meramente ornamental, de la prosa de Machado, su poesía ha sido tan estudiada y leída como productora de influencia, directa o indirecta. El tema mismo del desdoblamiento apócrifo o el de la ligazón entre la palabra y el tiempo, y, sobre todo, un temple irónico dentro del cual el distanciamiento está reñido de por vida con el aristocratismo, así como cierta clase de mirada atenta en la que el aprecio por la sensibilidad y el entendimiento comunes ha roto toda clase de amarras con cualquier paternalismo burgués, pertenecen a una reserva secreta de ideas que no deja de proporcionar munición cada vez que se la necesita. Aunque los valores de la cultura oficial hagan difícil explicitar estas cosas —y aunque su figura se haya perdido a veces en la iconografía edificante del hombre «en el buen sentido de la palabra, bueno»—, Machado ha oficiado, y seguramente lo seguirá haciendo, como una contrafigura de ese yo hipertrofiado y enfático en el que tan a menudo se ha volcado, casi por destino, el pensador del siglo XX. Machado es, y alguna vez debería decirse, el anti-Ortega del pensamiento español, y quizá también del pensamiento moral en general.

Otro anti-Ortega fue también a su peculiar manera —opuesta, sin embargo, como la noche y el día, a la de Machado— el titular de la cátedra madrileña de Historia de la Filosofía en los años argénteos de la universidad republicana. Que la obra de Xavier Zubiri (1898-1983) culmina en una antropología y que proporcionó a Aranguren algunos de los materiales básicos con los que este levantó su *Ética* de 1958 son cosas de sobra sabidas. También lo es que ese hombre retirado durante más de cuarenta años (Zubiri no vuelve a la universidad después de 1941) y ajeno a cualquier tipo de debilidad ante los cantos de sirena de la cultura contemporánea, se convirtió tras su muerte no solo en el perfecto objeto de exégesis escolar, sino también en el pa-

radigma del filósofo académico de lengua española, una especie en la que quizá vaya a reinar ya para siempre (Suárez escribía, como se sabe, en latín y quienes se atienen a los formatos actuales lo hacen, como también se sabe, en inglés). Si alguien definiera la filosofía moral como la parte del pensamiento filosófico más próxima al género ensayístico, puede que se le opusieran distintas clases de argumentos, pero lo cierto es que no se trataría de la peor definición posible. Jon Juaristi (1951) ha sostenido que el género ensayístico tiene en España una fecha de aparición bien precisa: 1901, momento en el que Unamuno reúne, bajo el título *En torno al casticismo*, sus artículos publicados seis años antes en *La España Moderna*, la revista de Lázaro Galdiano (Juaristi, 2012, 236-237)[4]. Sea lo que se quiera de todo esto, lo cierto es que muy raro sería ver a Zubiri repentinamente calificado de escritor de ensayo. La filosofía zubiriana es, podría apostillarse, buscada y deliberadamente antiensayística, como si a la línea Unamuno-Ortega urgiera trazarle una paralela, rigurosamente huidiza de toda veleidad literaria (Gracia, 1996)[5]. Pero las aportaciones de Zubiri a la filosofía moral fueron, desde luego, decisivas y su huella no se redujo a los círculos conservadores madrileños en que tuvo su principal audiencia: baste con mencionar, como inmejorable ejemplo, a su discípulo Ignacio Ellacuría (1930-1989) (Muguerza; Palacios).

Mucho podría añadirse sobre las relaciones entre el ensayo y la filosofía moral. Si Zubiri es el académico puro (aunque ausente de la universidad) totalmente hostil al ensayo, Rafael Sánchez Ferlosio

4. «A decir verdad», cree Juaristi, «ni el mismo Unamuno se enteró exactamente de lo que había hecho. [...] [N]i siquiera comprendió que la inmensa admiración que le tributaron los ensayistas de todo el mundo hispano no se debió tanto a sus ideas como a que lo consideraban, con entera justicia, su precursor y maestro en la forma literaria más característica de los intelectuales modernos. Eso es exactamente lo que quería decir Borges cuando lo llamó, en sus necrológicas de enero de 1937, 'el escritor mayor de nuestra lengua'. Porque, si es cierto que no hay intelectual sin obra periodística, esta es condición solo necesaria, no suficiente. Lo que define al intelectual es el cultivo del ensayo» (Juaristi, 2012, 237).

5. Zubiri no está, desde luego, en este canon (aunque tampoco lo están Castilla del Pino, Valente ni Muguerza). Los autores enumerados son María Zambrano, Francisco Ayala, César González-Ruano, Jaume Vicens Vives, Julián Marías, Álvaro Cunqueiro, José Ferrater Mora, Pedro Laín Entralgo, Enrique Tierno Galván, Josep Pla, José Luis L. Aranguren, José María Valverde, Dionisio Ridruejo, Camilo José Cela, Juan Benet, Alfonso Carlos Comín, Alfonso Sastre, Manuel Sacristán, Eduardo Haro Tecglen, Agustín García Calvo, Francisco Umbral, Manuel Vázquez Montalbán, Joan Fuster, Juan Goytisolo, Fernando Savater, Rafael Sánchez Ferlosio, Eugenio Trías, Carmen Martín Gaite, Xavier Rubert de Ventós, Félix de Azúa, Antonio Muñoz Molina y Miguel Sánchez-Ostiz.

(1927) es el ensayista puro (aunque huidizo de todo ambiente literario) rigurosamente ajeno a la filosofía académica. Las obras de Ferlosio posteriores a *Las semanas del jardín* (1974) pertenecen a lo más original y penetrante del pensamiento moral contemporáneo, y también a lo más inclasificable. Los temas de la guerra, del yo, de la fatalidad, de la vergüenza, de la patria, de la historia o del destino aparecen en los ensayos y en los *pecios* de Ferlosio tensamente entrelazados, dentro de un esquema de *ensayo difícil*, a menudo muy exigente y sin concesión ninguna al lector ligero o superficial. Hay muchas razones para que esta forma del ensayo duro sea ásperamente minoritaria (sin duda más que la filosofía hiperacadémica, con su asegurado público cautivo). Si puede hablarse de una tradición de ensayistas de la dificultad, desde luego se trata de una línea quebrada e interrumpida: a ella pertenecen María Zambrano, José Ángel Valente (1929-2000) o Agustín García Calvo, y en ella pueden situarse algunas páginas de Juan Benet (1927-1993) o del joven Javier Marías (1951). Que tal prosa ensayística se haya cultivado de espaldas al mundo académico y que este sufriera, después de la llamada «Transición», un proceso de ensimismamiento seguramente irreversible son hechos de duraderas y no gratas consecuencias.

Pero, sin duda ninguna, la obra en la que culmina la filosofía moral española del siglo XX es la de Javier Muguerza. Discípulo y colaborador de Aranguren, Muguerza es, en los años sesenta y setenta, el principal introductor en España de la filosofía analítica, y, en los ochenta, del pensamiento alemán ligado a las postrimerías de la teoría crítica y del norteamericano imantado por la obra de John Rawls. No poco de la labor filosófica de Muguerza en sus años de juventud se dedicó a aclimatar en España las aportaciones más recientes del pensamiento contemporáneo de un modo que saltaba por encima de los atavismos de las respectivas tradiciones nacionales. Ello produjo que no fueran raros, entre sus alumnos y lectores, los casos de mestizaje, transfuguismo y cruce de tradiciones, cuando faltaba mucho todavía para que estas abrieran en España sus respectivas sucursales oficiales, entregadas muy pronto, como es natural, al escolasticismo más concienzudo. *La razón sin esperanza* (1977) y *Desde la perplejidad* (1989) pertenecen a la media docena de los grandes libros del pensamiento español de la segunda mitad del siglo XX, y en ellos se encontrará, además de una original apropiación de las tradiciones filosóficas mencionadas, la constante pugna por rebasarlas. La línea de pensamiento más original de Muguerza es la que defiende un *imperativo de la disidencia* conforme al cual lo característico de la actitud moral resulta ser el quebrantamiento de las normas particula-

res (señaladamente las jurídicas) en nombre de principios universales que se resisten a toda codificación y que tan solo tienen su sede en la conciencia individual del disidente. Después de *Desde la perplejidad*, esta concepción aparece en numerosos textos, recogidos, aunque en mínima parte, en el libro de 1998 *Ética, disenso y derechos humanos* (la *Tanner Lecture on Human Values* de 1989, «The Alternative of Dissent», es quizá su defensa más influyente y conocida). Muguerza propone a la vez una revisión del pensamiento moral de filiación kantiana y la asimilación a términos éticos de la noción de disidencia presente en todas las tradiciones intelectuales y políticas de insumisión, no pocas de ellas hispánicas. Si algún imperativo categórico puede tener sitio, cree Muguerza, en el razonamiento y en la práctica, ese lugar no debe buscarse en la obligación de cumplir normas, sino más bien en la voluntad de desobedecer todo lo adverso a una conciencia moral que aspire a expresarse en nombre de la humanidad. Desde luego, semejante imperativo de la disidencia nada contra la corriente normativista, y aun juridicista, que en las últimas décadas del siglo XX se impuso en la filosofía académica americana y europea. Pensar la insumisión moral y política en lenguaje kantiano y con forma de imperativo es, sin duda ninguna, todo un desafío, tanto para la mayoría de los seguidores de Kant como para casi todas las disidencias y disidentes, cultiven o no la filosofía. Aunque las reacciones a la propuesta de Muguerza no se hicieron esperar[6], seguramente el gran debate sobre el imperativo de la disidencia está todavía por venir. A lo largo de la última década del siglo XX y los primeros años del XXI, Muguerza ha perfilado y enriquecido su propuesta, aunque la creciente conversión de la filosofía española en un pensamiento colonial no favorece el hacer justicia a enfoques difíciles de encasillar en alguna de las ortodoxias del mercado filosófico globalizado. Pero, sin duda, la influencia de Muguerza ha sido muy notoria en las generaciones posteriores de pensadores españoles. La formación de toda una comunidad intelectual —la jocosamente llamada *ethische Gemeinschaft*— en torno a la figura de Aranguren fue una tarea debida principalmente a Muguerza, sobre todo a partir de 1980, en que se celebra en Madrid la primera de las «Semanas de Ética». Muguerza —hombre muy amigo de citar en sus obras a los contemporáneos y excelente cultivador de la conversación filosófica— tuvo en José Ferrater Mora, en Felipe González Vicén (1908-1991) o en Adolfo Sánchez Vázquez interlocutores decisivos, y, dentro de generaciones

6. Véanse, por ejemplo, las habidas en el seno de la propia *Tanner Lecture* mencionada, que están recogidas en Peces-Barba (1989).

posteriores, a Manuel Sacristán (1925-1985), Ernesto Garzón Valdés (1927), José Gómez Caffarena (1925-2013), Elías Díaz, Pedro Cerezo o Alfredo Deaño (1944-1978), entre otros.

En los años finales del siglo, la efervescencia y la riqueza del pensamiento español fueron notablemente mayores que en otras épocas. Una afortunada conjunción de rigor académico recién adquirido y de libertad e insolencia de espíritu todavía no agostadas dio sorprendentes frutos y permitió formar expectativas optimistas sobre el futuro intelectual del país. La multiplicación del número de universidades e institutos y la proliferación de becas y ayudas de investigación en todos los niveles formó, a partir de los últimos años del franquismo y los primeros de la monarquía parlamentaria, por los menos un par de generaciones de profesores competentes. Estos jóvenes, nacidos a partir de los años sesenta, tuvieron por maestros a los miembros de la generación de Muguerza y de las que vinieron después, aunque, en general, se adaptaron pronto a hábitos académicos mucho más acomodaticios que los de sus maestros. La reseña de estas generaciones más jóvenes queda, en cualquier caso, fuera del periodo a que se dedican las presentes páginas. Quienes los enseñaron fueron muchos y nada desdeñables, en tendencias de pensamiento muy variadas y en diversos lugares del país. La referencia especial a la filosofía catalana es, desde luego, obligada. Las grandes cuestiones del pensamiento moral no han estado ni mucho menos ausentes de la filosofía producida en las últimas décadas en el ámbito cultural barcelonés, como lo prueban partes muy significativas de la obra de Xavier Rubert de Ventós (1939) o de Eugenio Trías (1942-2013), dos autores que mantuvieron contacto estrecho con Aranguren, así como el teórico social Salvador Giner (1934) y Norbert Bilbeny (1953). Mención aparte ha de hacerse de la figura y la obra, capitales por tantas razones, de Manuel Sacristán, pensador, traductor y activista político cuya influencia no ha dejado de sentirse hasta nuestros días en el pensamiento y en la militancia de izquierda. Especialista en lógica y estudioso de Heidegger, profesor expulsado de la Universidad de Barcelona y agitador decisivo de la vida intelectual de aquella ciudad, Sacristán fue, sobre todo, uno de los marxistas europeos más originales de su generación, primero por sus penetrantes diagnósticos sobre lo que hay de teórico y lo que hay de práctico en Marx (reflexiones que están en el trasfondo de la discusión de la llamada falacia naturalista ofrecida por Muguerza en *La razón sin esperanza*), y después por su madrugadora atención al ecologismo y el pacifismo. Pensadores tan relevantes e influyentes como Juan-Ramón Capella (1939), Francisco Fernández Buey (1943-2012), Antoni Domènech (1952) o

Félix Ovejero (1958) han seguido los pasos de Sacristán en los variados registros de su obra y actividad. También merece especial mención Victoria Camps (1941), quien se destacó con uno de los libros más importantes y leídos de la filosofía española de fin de siglo: *La imaginación ética*, de 1983. Si para Muguerza la gran cuestión de la moral es la racionalidad, Camps se ha hecho cargo, con todo rigor, de la *otra* vertiente del pensamiento ético de filiación ilustrada. Los sentimientos, las virtudes, la imaginación, la educación y el civismo han sido los temas de una extensa y cuidada obra, con vocación de *filosofía pública* y de formación del juicio.

En otros lugares, la actividad fue también infatigable. Javier Sádaba (1940), vasco afincado en Madrid, fue uno de los cultivadores más notables de la filosofía analítica en materia de moral y sobre todo de religión, y, al igual que Camps, ha transitado desde estas preocupaciones a las de la bioética. Menos volcada a la palestra pública, la obra de Juan Miguel Palacios (1942), centrada en Kant y en la filosofía de los valores, es, tanto por sus publicaciones como por el sobrio magnetismo de su enseñanza, una de las referencias fundamentales de la época y quizá de las más llamadas a perdurar. Por su parte, Adela Cortina (1947) desempeñó un papel muy destacado en la recepción de la ética discursiva (principalmente la de K.-O. Apel) y en la formación de las distintas éticas aplicadas, tan pujantes y ubicuas en la última década del siglo y en la primera del siguiente. Aunque, sin duda, las tradiciones del utilitarismo y de la teoría de la elección racional han tenido en el pensamiento español una recepción menor que otros filones de la cultura anglosajona, tampoco les han faltado exponentes importantes, como es el caso —de no poca influencia académica, por haber ocupado durante décadas la cátedra de Filosofía Moral de la Complutense— de Gilberto Gutiérrez (1937), o como el de Esperanza Guisán (1940-2015) o José Montoya (1936) —investigador este último de aspectos muy variados de la historia de las ideas—, o del importante libro *De la ética a la política (De la razón erótica a la razón inerte)*, del ya mencionado Antoni Domènech. Posiciones naturalistas muy sólidas, fundadas en la actividad experimental más rigurosa se hallarán, por su parte, en la obra de Camilo José Cela Conde (1946), mientras que la psicología moral fue cultivada pioneramente por Enrique López Castellón (1940), quien después se ocupó de ética de las virtudes y siguió una brillante trayectoria como traductor literario. Aunque la mayor parte de la obra de Aurelio Arteta (1945) se enmarca preferentemente en la filosofía política (al igual de la de otros autores y profesores que aquí no se mencionan), debe quedar constancia, por lo menos, de su libro *La virtud en la mirada* (2002). Arteta es un con-

sumado ensayista, como lo son también, sin mengua de su solvencia especulativa, Carlos Thiebaut (1949) y Amelia Valcárcel (1950). De entre la amplia e incitante obra del primero, ha de destacarse su *Historia del nombrar* (1989), una muy original propuesta en las fronteras de la filosofía moral y la del lenguaje, que influyó mucho en la hibridación entre el pensamiento analítico y el llamado continental, cuando esas mezclas eran todavía posibles. La mayor parte de la producción de Gabriel Bello (1943) ha de situarse también en la encrucijada de las grandes tradiciones contemporáneas, al igual que la de José Miguel Marinas (1948), María Teresa López de la Vieja (1950) o Carlos Gómez (1951).

A la altura de finales del siglo XX podían darse por constituidas una disciplina y una comunidad intelectual, de contornos relativamente bien definidos, correspondientes a la parte de la filosofía que desde Aristóteles viene respondiendo, de manera serpenteante y guadianesca, al nombre de *ethiké theoría*. Una de las notas más señaladas de las dos últimas décadas del siglo fue, desde luego, la resuelta profesionalización del cultivo de la filosofía moral, un hecho cuyas consecuencias serán, con toda seguridad, duraderas. Es pronto todavía para una estimación de las secuelas de esta circunstancia, pero no conviene dar por supuesto que hayan de ser favorables. Parece cierto, en cualquier caso, un desplazamiento muy notorio de los intereses dominantes en el seno de la profesión: si en torno a los años ochenta del siglo XX dominaba, y mucho, la atención a cuestiones de fundamentación o de crítica de fundamentos, en los primeros lustros del siglo siguiente la expansión de las llamadas éticas aplicadas apenas ha dejado en sus alrededores nada en pie. Como es natural, la tarea del profesor de filosofía moral ha sufrido un reajuste que a menudo resulta muy llamativo. Sus ocupaciones se distribuirán a partes casi iguales entre, por un lado, la tarea académica de discutir y glosar pormenorizadamente innumerables aportaciones —de ordinario en forma de *paper*— a los distintos campos en que la aplicación es posible (desde la ética de la automoción o de los deportes hasta la de la eliminación de basuras) y, por otro, la intervención en el ancho territorio de los comités éticos. Esta comunidad tiene, sin duda ninguna, el futuro asegurado, tanto en lo académico como en lo mundano. Alguien podría señalar —y no le faltarían buenas razones— que las tareas de estos profesionales se asemejan sorprendentemente a las de sus colegas de hace setenta y cinco o cien años: al fin y al cabo, tanto los de ahora como los de entonces son gentes que van y vienen del ágora al aula y del aula al ágora y que traducen al lenguaje de cada uno de ambos espacios las preocupaciones del otro. Nada tiene de extraño que

la ética aventaje en esto a otras disciplinas filosóficas y, si se mira el conjunto del siglo XX con suficiente distancia, se advertirá fácilmente que «filosofía moral» y «ética» son, más que nombres de disciplinas filosóficas, indicadores de tensiones entre muy variados campos de saber, de escritura y de práctica intelectual, correspondiendo el uso más frecuente de esos nombres a la zona de tránsito o de fricción entre la filosofía académica, el ensayo, las ciencias sociales y el activismo político (y muy a menudo las creencias religiosas y sus expresiones intelectuales).

Pero el que la filosofía moral haya llegado a cuajar como disciplina académica sólida es una noticia ambivalente, porque ni en España ni fuera de ella ha solido ser este (salvo en sus manifestaciones escolásticas) un terreno bien acotado ni con clara vocación de identidad. Los mejores momentos de la historia de la ética del siglo XX corresponden, de hecho, a confluencias más o menos azarosas en las que las ciencias sociales se olvidan de su superyó cientificista, el ensayo se repliega sobre sí mismo y se hace más áspero y difícil que de ordinario y la filosofía académica ironiza sobre su propia tradición y advierte que la mayor parte de su pasado se asemeja muy poco a los hábitos universitarios del presente. En la medida en que estas difíciles tensiones se mantengan sin resolver y se sepa sacar partido de tal irresolución, merecerá la pena seguir llamando filosofía moral a lo que de ello resulte. Pero, sobre todo, no debe eludirse una pregunta incómoda de cuya respuesta depende probablemente todo lo demás. Cualquiera que sea el modo en que se ordenen las partes componentes de ese entramado llamado «ética», y cualquiera que sea la noción que pueda tenerse de eso a lo que cabe llamar filosofía, no sería buena cosa que la cristalización disciplinar de lo primero llevase a un implacable desalojo de cualquier elemento perteneciente a lo segundo. Para Verdes Montenegro, la ética debía dejar de pertenecer a la filosofía por motivos doctrinales muy comprensibles, y quizá resultaría un tanto irónico haberse pasado cien años dando vueltas en todas direcciones para acabar haciendo bueno el desiderátum del profesor de San Isidro, aunque por razones que para él habrían resultado incomprensibles. Quizá no haya ocurrido ni vaya a ocurrir nada de esto, pero no faltan opiniones según las cuales sucedió hace ya tiempo, de manera tan eficaz que pasó inadvertido y que ya nadie se sorprenderá nunca por ello.

«Ética» fue una denominación adecuada y fructífera, en la segunda mitad del siglo XX español, para designar cierto tipo de tareas y para inventar una tradición coherente con ellas. Nadie sabe qué pueda ocurrir en el futuro con esta palabra, pero en el presente ya no

designa nada muy estimulante ni muy fecundo, y esta metamorfosis ha surgido del ensimismamiento (orteguiano término, por cierto) de una comunidad profesional abastecida tan solo de los réditos de su éxito académico y social. No cabe duda de que la ética suscita interés en la España de comienzos del siglo XXI, pero ese interés —cada vez más espurio y amanerado— apenas tiene ya nada que ver con la filosofía. Lo que se espera del profesor y escribidor de estas materias es un monocorde discurso edificante en el que se ha de exponer lo que todos haríamos si fuéramos buenos y justos y con el que se nos exhorta a parecernos a tal descripción. Esa ética tópica y popular no es censurable, como a menudo se proclama con cinismo, por su desconexión con la realidad o con los hechos. Al contrario: la ética merecedora de este nombre no tiene nada que ver nunca con ninguna realidad ni con ningún hecho (salvo con los que no existen) y, si se adecuara a una o a otros, se traicionaría sin remedio. No se trata de que los profesores de moral se hayan convertido en unos soñadores quijotescos (ojalá fuera así, por lo menos de cuando en cuando); se trata, más bien, de que se han transfigurado en productores, a menudo triviales, de lugares comunes plenamente predecibles. En repetidores de un discurso cuya emisión está al alcance de cualquiera y cuya relación con la filosofía solo se funda en vínculos administrativos de lo más contingente. La ética es, en definitiva, todo un dato de la realidad y todo un hecho, aunque perfectamente banal.

La ética no es una disciplina ni debe serlo. Le cabe fingirlo, ciertamente, y puede encontrar en la enseñanza, en la opinión pública y en la cultura (o en la sanidad, la banca y la empresa) aliados muy poderosos de semejante fingimiento. Cuando tal cosa ocurre, el espacio de intersección entre filosofía, ensayo, ciencia social heterodoxa, protesta social fracasada, herejía religiosa anacrónica, crítica cultural sonámbula y, en general, lenguaje descatalogado y prosa degenerada (eso que es lo único a lo que razonablemente cabe llamar «ética» o «filosofía moral») queda concienzudamente amurallado y ya no tiene mucho interés saber lo que ocurre dentro de él. Por dos motivos: porque su denominación se ha desgastado del todo y porque lo que cabía hacer allí dentro tendrá que hacerse ya en otro sitio, y quizá no muy cerca.

BIBLIOGRAFÍA

André, E. L. (1910), *Ética española. Problemas de moral contemporánea*, Imprenta de los Hijos de M. G. Hernández, Madrid.

Aranguren, J. L. L.: *v.* López Aranguren, J. L.

Blanco Aguinaga, C. (1959), *El Unamuno contemplativo*, El Colegio de México, México.
Cerezo Galán, P. (1996), *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid.
Díaz, E. (1968), *Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político*, Tecnos, Madrid.
Gracia, J. (1996), *El ensayo español* V. *Los contemporáneos*, Crítica, Barcelona.
Juaristi, J. (2012), *Miguel de Unamuno*, Taurus/Fundación Juan March, Madrid.
López Aranguren, J. L. (1994a), *Ética*, en *Obras completas*, 2, ed. de F. Blázquez, Trotta, Madrid, 159-503.
López Aranguren, J. L. (1994b), *La ética de Ortega*, en *Obras completas*, 2, ed. de F. Blázquez, Trotta, Madrid, 503-541.
Muguerza, J. (1995), «El lugar de Zubiri en la filosofía española contemporánea», en VV.AA., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid, 19-31.
Ortega y Gasset, J. (2004a), *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, I, Taurus/Revista de Occidente, Madrid.
Ortega y Gasset, J. (2004b), «No ser hombre ejemplar», en *El Espectador*, IV [1924], en *Obras completas*, II, Taurus/Revista de Occidente, Madrid.
Ortega y Gasset, J. (2005), «Por qué he escrito 'El hombre a la defensiva'», en *Obras completas*, IV, Taurus/Revista de Occidente, Madrid.
Palacios, J. M. (1995), «Zubiri ante el problema del valor», en AA.VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid.
París, C. (1968), *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, Península, Barcelona.
Peces-Barba, G. (ed.) (1989), *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid.
Pérez de la Dehesa, R. (1966), *Política y sociedad en el primer Unamuno*, Ciencia Nueva, Madrid.
Ribas, P. (2002), *Para leer a Unamuno*, Alianza, Madrid.
Sobejano, G. (1967), *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid.
Verdes Montenegro y J. Montoro (1922), *Boceto de Ética científica*, 5.ª ed. grandemente corregida, Sucesores de Hernando, Madrid.

ÉTICA EN LATINOAMÉRICA

Graciela Vidiella

En América Latina, la ética concebida como disciplina autónoma inició su despegue hacia la segunda mitad del siglo XX, época en la que la filosofía empezó su camino hacia la profesionalización (Rabossi, 1994, 81-88) y la figura del filósofo como «especialista en generalidades» fue dejando lugar al investigador que trabaja un área determinada, o incluso —ya hacia finales del siglo— un problema específico dentro de alguna área (Cassini, 1998, 103-113).

Dejada atrás la hegemonía del positivismo —predominante en los dos primeros decenios— las tendencias que mayor ascendiente tuvieron en el quehacer filosófico local han sido la fenomenología, el existencialismo, la tradición marxista y la filosofía analítica. Todas ellas han influido, en mayor o menor medida, en las reflexiones sobre cuestiones morales, pero fue esta última corriente la que provocó un cambio notable en el modo de concebir la teoría ética, de abordar su objeto y de reflexionar acerca de su método: las consideraciones relativas al conocimiento moral, la posibilidad de derivar juicios de valor de premisas que describen hechos, la naturaleza del lenguaje moral, las condiciones requeridas para la justificación de las normas, están presentes en la mayoría de los autores a los que se hace referencia aquí, incluso en los más alejados de la tradición analítica. Ello no significa que solo las cuestiones metaéticas hayan despertado el interés de los especialistas; por el contrario, como se podrá comprobar, casi todas las propuestas reseñadas tienen pretensiones normativas, pero subyace a ellas este tipo de consideraciones que hacen a la calidad de las razones y de los argumentos suministrados.

A partir del último tercio del siglo la producción se ha venido incrementando de modo sostenido, acompañando el renovado impul-

so que adquirió la disciplina, sobre todo luego de la repercusión que obtuvieron la teoría de la justicia de John Rawls y la ética comunicativa —que asume de modo específico el giro lingüístico de la filosofía contemporánea— así como por la renovación de la fenomenología producida merced a los trabajos de Paul Ricoeur y Emmanuel Lévinas. El programa que se conoció como rehabilitación de la razón práctica y que volvió a colocar en primer plano las preocupaciones normativas, puso el acento en la necesidad de que la fundamentación de normas se produjera a partir de mecanismos procedimentales, necesarios para que la razón se validara a sí misma y estuviera en condiciones de dar batalla al relativismo. Entre otras cosas, este proyecto permitió que se actualizara la ética kantiana, despojada de sus resabios metafísicos y replanteada en términos dialógicos, y propició la conexión de los resultados producidos por las investigaciones metaéticas, tan abundantes durante la primera mitad del siglo, con la ética comunicativa ideada por J. Habermas y K.-O. Apel que, sin dudas, significó una contribución sumamente original al campo.

Las cuestiones referidas a la justicia distributiva, que marcaron la tendencia de las discusiones a partir de la recepción de la *Teoría de la justicia* de Rawls, interesaron de manera especial en un ambiente sensible a este tipo de problemáticas, sobre todo en aquellos países del continente que iban recuperando las instituciones democráticas. El propósito de este capítulo no reside en ofrecer un panorama completo de los problemas y preocupaciones sobre los que han trabajado los filósofos latinoamericanos especializados en ética durante el siglo XX, tampoco en informar sobre todas las tendencias que influyeron en la disciplina. Su finalidad consiste en dar cuenta de aquellos autores que han realizado alguna contribución original al debate ético contemporáneo; ello explica la ausencia de mención a investigaciones de carácter exegético, ya sea dedicadas a algún pensador o periodo histórico o a determinada corriente filosófica.

La exposición está organizada en cinco apartados; los cuatro primeros: *ética de los valores*, *ética de la liberación*, *utilitarismo y derechos básicos y justicia*, reúnen las contribuciones a la teoría ética; el quinto ofrece una apretada síntesis de la producción local en *bioética*. Este campo interdisciplinario, que ha tenido un impulso sorprendente en los últimos años, encontró en América Latina un suelo muy fértil para su desarrollo.

1. ÉTICA DE LOS VALORES

Hacia mediados de siglo, producido el ocaso del positivismo, de gran influencia en Latinoamérica, la fenomenología y con ella la reflexión sobre los valores alcanzó gran predicamento. Una de las figuras que favoreció su difusión fue Ortega y Gasset, particularmente a través de su ensayo «Qué son los valores» (1947, 317-37) donde, siguiendo las tesis de Nicolai Hartmann y Max Scheler, presenta la axiología como un sistema de verdades invariables y evidentes. Otros pensadores que contribuyeron a difundir esta corriente fueron Eduardo García Máynez (México), Juan Llambías de Azevedo (Uruguay) y Francisco Romero (Argentina). De este periodo merecen destacarse de modo especial por su contribución a la problemática ética las propuestas de Risieri Frondizi y de Augusto Salazar Bondy.

El problema fundamental que pretendieron resolver ambos filósofos queda planteado en la pregunta cuya respuesta trazaba la línea divisoria del debate de la época: «¿Las cosas son valiosas porque las deseamos o las deseamos porque son valiosas?». La primera alternativa conduce al subjetivismo y sus dificultades relacionadas con la validación de los juicios morales; la segunda, al objetivismo y sus problemáticos compromisos metafísicos, como ocurre, en particular, con la teoría de Max Scheler a la que el filósofo argentino dedica considerable atención.

En *¿Qué son los valores?* (Frondizi, 1958) tras realizar un atento y crítico examen a las principales concepciones axiológicas de la época, tanto las que provienen de la filosofía analítica como las de la tradición alemana, Risieri Frondizi (Argentina, 1910-1985) ofrece su propia versión de la naturaleza del valor. Si bien concuerda con los subjetivistas en que los valores son inseparables del acto de valorar, considera que no son reductibles a este. Entenderlos como meras proyecciones del sujeto, a la manera de Stevenson, Ayer y de otros emotivistas, conduce a asimilarlos a los deseos, clausurando así la posibilidad de establecer algún parámetro objetivo de preferibilidad. Según Frondizi, los valores son objetivos de un modo distintivo: se trata de cualidades estructurales que se forman en la interacción del objeto y del sujeto. Las estructuras se distinguen por poseer propiedades que no se encuentran en ninguno de sus miembros pero tampoco en la suma de todos ellos: un ser vivo es una estructura porque es algo más que la suma de las partes que lo constituyen; de modo análogo, los valores no se reducen a las cualidades naturales que los producen porque su existencia también depende de la conciencia que los capta, aunque no son meras proyecciones de esta:

> [...] hay conjuntos de cualidades naturales capaces de producir una cualidad axiológica, como la bondad o la belleza, que *dependen* de las cualidades naturales, pero que no pueden *reducirse* a ellas [...]. Hay, a mi juicio, una cualidad que reúne esas condiciones: la cualidad estructural. Es empírica, aunque no «descriptiva» o «natural» (1972, 208).

La segunda característica importante es que los valores no se captan de modo abstracto sino dentro de un «complejo de elementos y circunstancias individuales, sociales, culturales e históricas» (1972, 136) al que denomina *situación*. Según esto, podría afirmarse que los valores son cualidades objetivas pero situacionalmente dependientes: la superioridad de un valor sobre otro no es un asunto inmutable, no existen valores inferiores y superiores en sí mismos, sino que tanto su existencia como su estatus jerárquico refieren a un contexto situacional determinado. Frondizi considera que el error fundamental del objetivismo reside en desconocer esta dependencia, desconocimiento que conduce a sostener posiciones irrazonables, como la que lleva a Scheler a firmar que lo nutritivo es nutritivo aunque dañe la salud de alguna persona (Frondizi, 1958, 115); en este caso sería la persona la que, por alguna causa, estaría ciega a la captación del valor correcto.

En relación específica con la ética, la propuesta que consideramos está emparentada con la teoría de la obligación de David Ross. A fin de resolver el problema que genera atribuir a las obligaciones un carácter absoluto, originado en la ética kantiana, el filósofo inglés propone considerar a los deberes morales obligaciones *prima facie*; en caso de conflicto quedará a criterio de la deliberación prudente, tras cuidadoso examen de las circunstancias en que está inmersa una acción, decidir cuál deber corresponde atender. Tomando en cuenta el análisis de Ross, Frondizi propone la siguiente máxima como criterio que guíe las elecciones: «orienta tu vida, decisiones y conducta moral por el valor superior en la situación correspondiente» (1977, 567). Dicha máxima debe su sostén a dos tesis metaéticas: la primera es que el fundamento de las obligaciones morales se encuentra en los valores y, la segunda, que en cada caso se nos impondría el valor superior. En este último aspecto, el criterio de preferencia está dado por la deseabilidad de la existencia del valor frente a su inexistencia y la del positivo frente al negativo: la belleza es preferible a la fealdad, lo útil a lo inútil, lo honesto a lo deshonesto, y demás. El carácter objetivo que poseen los valores explica que se impongan al sujeto y lo obliguen a reaccionar en determinada dirección eligiendo el valor superior; pero, y esta es la diferencia fundamental con la axiología alemana, la superioridad no es a priori sino que depende de la situación.

A la hora de evaluar la propuesta de Frondizi según sus propias metas pareciera ser que, en su intento de evitar tanto el Escila del subjetivismo como el Caribdis del objetivismo, quedaría atrapado en un relativismo cultural; en efecto, si los valores no son proyecciones de los deseos del sujeto pero tampoco tienen una entidad a priori, su objetividad solo podría depender de la cultura en la que encarnan.

Augusto Salazar Bondy (Perú, 1925-1974) ofrece una solución de naturaleza crítico-trascendental al debate clásico de la axiología. A su entender, tanto subjetivistas como objetivistas han caído en lo que denomina «un vicio *descriptivista*» (1971, 69). El problema fundamental del descriptivismo es no poder evitar la falacia que se produce cuando se pretende derivar *debe* de *es*, falacia en la que incluso su difusor, el intuicionista Moore, habría caído. Si bien, piensa Salazar, el emotivismo de Stevenson ha constituido un avance al poner de manifiesto el aspecto dinámico del lenguaje moral, no consiguió evadir un subjetivismo axiológico en tanto redujo el significado de los términos morales a una exteriorización de actitudes. La dificultad estriba en que el análisis provisto por ambas posiciones no ha conseguido dar debida cuenta de las características del lenguaje valorativo. A su entender, en las oraciones valorativas coexisten distintos componentes: dos de ellos, de carácter *constativo*, informan, respectivamente, sobre las vivencias y actitudes del sujeto y sobre las características del objeto; un tercero *expresivo* está relacionado con la exteriorización de ciertos estados interiores del agente (deseos, actitudes favorables o desfavorables, etc.); un cuarto, al que llama *operativo*, da cuenta de los propósitos del agente en relación con las actitudes que espera despertar en los demás y, por último, un quinto elemento *normativo*. En los juicios de valor todos estos componentes se presentan juntos, apoyándose e implicándose mutuamente, siendo, además, entre sí, de ahí que fracasen los intentos de asimilar el lenguaje valorativo a alguna forma de descriptivismo o de emotivismo. En un pasaje que recuerda a la solución intentada por Frondizi, sostiene:

> Podríamos decir que lo que un término o enunciado valorativo comunica es algo que no se concibe sin los estados del sujeto y las propiedades de una cosa, pero tampoco se reduce a lo que se dice cuando se habla de tales estados o propiedades [...] Puede evitarse la tentación ontologista sin caer por eso en ninguna forma de nihilismo axiológico (1971, 185).

Es decir, al afirmar «*X* es bueno», junto con la transmisión de la actitud favorable hacia *X* (Stevenson) el agente comunica una exigencia normativa, una prescripción cuya formulación es: «Debe tener

una actitud favorable hacia *X*»; «valorar es reconocer y comunicar una exigencia de aceptación o rechazo, de avenencia o desavenencia, que trasciende lo fáctico. El valor apunta, pues, a una necesidad. Pero, puesto que tampoco es posible intuir ni deducir esta necesidad, reconocer la exigencia es como aceptar un supuesto o, para decirlo un poco al modo kantiano, un postulado de la praxis». El «giro copernicano» que Salazar pretende dar a su propuesta radica en considerar los valores como trascendentales, como condiciones de posibilidad de la praxis que permiten el entendimiento de los sujetos en relación con la acción y la comprensión del mundo social. «Gracias a los valores hay entendimiento social, en el doble sentido de acuerdo social, diálogo de personas, y de comprensión de lo social» (1971, 140-142).

¿Por qué razón el agente moral debería esperar que su atribución valorativa se convirtiera en válida para todos? ¿Qué valor elegir en caso de conflicto? Son interrogantes que quedan abiertos en tanto se vuelve difícil vislumbrar un criterio objetivo de corrección moral.

Sea como fuere, las cuestiones axiológicas han sido una constante en las preocupaciones del filósofo peruano que, ya en la última etapa de su producción, las vinculó con sus reflexiones sobre la cultura auténtica e inauténtica, que tanta influencia tuvieron en la corriente latinoamericana conocida como *filosofía de la liberación*.

En el mismo periodo en que Frondizi y Salazar Bondy intentaban resolver los arduos problemas que presentan los valores, Mario Sambarino (Uruguay, 1918-1984) sostuvo una tesis escéptica convencido de que cualquier intento por evitar el subjetivismo axiológico es estéril.

Uno de los objetivos que anima a su obra *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad* (1959) consiste en impugnar los modos en que las teorías suelen considerar las distintas morales positivas para encontrar en ellas algunos criterios comunes (Sasso, 1990, 12-35) que permitan defender algún principio o conjunto de principios universales. Sambarino, por el contrario, realiza un exhaustivo análisis del fenómeno moral para, por un lado, poner de manifiesto el modo en que las teorías distorsionan el material empírico y, por el otro, descubrir las raíces del fracaso de cualquier intento de justificación racional y universalista de la moral originado, justamente, en la pluralidad e inconmensurabilidad de los valores.

Los preceptos y mandatos que componen la «cotidianeidad moral» (Sambarino, 1959, 5-20) se presentan a la conciencia como un conjunto coherente y ordenado, pero sus límites de prescripción son difusos y distan mucho de ser unívocos. La transparencia con la que

se presenta la conciencia moral es engañosa: al examinarla lo que se advierte es que el contenido de sus mandatos es tan genérico que permiten legitimar las acciones más diversas e, incluso, contradictorias. La creencia en su consistencia que tiene la moral espontánea solo puede mantenerse en virtud de la ambigüedad de los sentidos, ambigüedad escondida tras las formulaciones superficialmente unívocas de las normas y mandatos. Así, cuando las teorías éticas analizan la moral cotidiana, intentando dotarla de coherencia, realizan un recorte arbitrario, seleccionando de un trasfondo abigarrado y multifacético, unos pocos datos elementales; pero de este modo deforman su objeto de estudio: el rasgo esencial de la moral cotidiana es su indeterminación, y la consecuencia de ello, la indecibilidad para el obrar: por una parte, la conciencia moral cotidiana pretende imponerse como válida de modo incondicional, pero, por la otra, su indeterminación hace que coexistan valores sin criterio de jerarquización. Sambarino atribuye estas características a que el suelo en que se asienta la moral está compuesto por napas de sistemas axiológicos heterogéneos e incluso confrontados.

El segundo momento de la investigación toma como objeto de análisis no ya la *moralidad* representada por la conciencia moral cotidiana, sino la eticidad entendida como «el comportamiento regulado constitutivo de un estilo de vida, sean cuales fueren sus criterios de autojustificación y enjuiciamiento» (Sambarino, 1959, 32). Pese a la heterogeneidad de las valoraciones éticas, Sambarino cree que existen modos de eticidad fundamentales que presentan ciertos caracteres constantes posibles de reconstruirse en función de una jerarquía de valores interna, los que, en conjunción con un modo de valorar, determinan una conducta específica; a estos modos los llama *ethos*, y los define como «la concreta vigencia de un orden jerarquizado de valiosidades por el cual se determina un comportamiento» (1959, 57). De ello resulta la distinción de cuatro *ethos* (1959, 61); el de la *excelencia*, el de la *independencia*, el de la *sabiduría* y el de la *exigencia*; el modo de la excelencia, por ejemplo, reúne los *ethos* que valoran un tipo de personalidad que es considerada superior; el de la exigencia está bien representado tanto por un imperativo del tipo kantiano, como por el principio maximizador utilitarista o por un mandato religioso. Independientemente de lo apropiada que pueda resultarnos esta taxonomía, lo relevante aquí son las conclusiones metaéticas que extrae el filósofo uruguayo. Como resulta evidente, estos *ethos* pueden coexistir tanto temporal como espacialmente y no hay modo racional de decidir sobre la superioridad de alguno de ellos:

> [...] todo *ethos* puede ser negado sin caer en contradicción. Su valencia es necesariamente inapodíctica. Todo intento de verificación de la validez de un *ethos* supone la preadmisión de valores declarados válidos por ese *ethos*, y válidos en tal grado de valer. El círculo es inevitable (1959, 247).

La última propuesta que consideraremos en este apartado es la *ética de la convergencia* de Ricardo Maliandi (Argentina, 1930-2015), un ambicioso intento por superar las dificultades de la axiología a través de los recursos provistos por la ética dialógica.

De modo similar a Sambarino, Maliandi asume, como punto de partida, la irresoluble conflictividad del *ethos* que ninguna teoría debería desconocer ni pretender disolver; pero las consecuencias que extrae de ello son completamente diferentes. En efecto, señala Maliandi que el conflicto es inherente a la razón práctica: esta, como Jano, tiene dos caras, una armónica y equilibrada y otra conflictiva y discordante y la primera tarea de una teoría ética es dar cuenta de ambas. Tal es el objetivo de *la ética de la convergencia*, así denominada porque en ella confluyen las dos teorías que, a criterio de su autor, mejor han asumido ambos aspectos: la ética material de los valores —particularmente en la versión de Nicolai Hartmann—, el de la conflictividad, y la ética comunicativa de Apel, el de la concordia. Cada una proporciona la llave de lo que a su entender constituye la única posibilidad de evitar consecuencias escépticas o relativistas: la fundamentación apriorística y trascendental de principios morales básicos. La propuesta de Hartmann aporta un apriori de la conflictividad, la de Apel, las condiciones de posibilidad de los mejores argumentos partiendo de una situación dialógica; sin embargo, consideradas de modo aislado, cada una presenta una falencia: Hartmann hace foco en el conflicto y desconoce la perspectiva del consenso, Apel peca por lo contrario. Así, la *ética de la convergencia* se propone aunar ambas perspectivas de modo que se complementen y se ajusten mutuamente. El primer paso consiste en fundamentar cuatro principios que se muestran ordenados en dos pares: *universalidad-individualidad* y *conservación-realización*. La tesis es que ambos pares se corresponden con las dos dimensiones de la racionalidad práctica en tanto «la universalidad y la conservación son propias de la dimensión de fundamentación, mientras que la individualidad y la realización lo son de la dimensión crítica. Estos cuatro principios rigen las decisiones y acciones moralmente cualificables y se fundamentan por vía de la reflexión pragmático-trascendental» (Maliandi, 2004, 166). En este aspecto, la diferencia sustancial con Apel —quien estipula un

único principio procedimental válido para la legitimación de cualquier norma— es que el pluralismo de Maliandi introduce —y en esto recupera a Hartmann— la conflictividad como un apriori de la razón ya que dichos principios coexisten en permanente tensión. La idea subyacente es que, si bien el consenso es una condición de la comunicación, su horizonte de posibilidad tiene límites impuestos por este otro apriori de la conflictividad: los principios de universalidad-individualidad presentan una conflictividad *sincrónica* mientras que los de realización-conservación, una *diacrónica*. Si bien los principios sincrónicos están enfrentados, Maliandi pretende que no resultarían incompatibles en el sentido de que su conflictividad se origina en el carácter bidimensional de la razón práctica: la exigencia de universalidad es propia de su aspecto relativo a la fundamentación, mientras que la de la singularidad, de su dimensión crítica. Esta conflictividad apriorística «encarna» en los discursos prácticos concretos; el principio de universalidad puede entrar en colisión con el de individualidad, el de *realización* —por ejemplo, la necesidad de modificar determinado estado de cosas— con el de *conservación* —por ejemplo, la necesidad de evitar ciertos riesgos previsibles—, u otras combinaciones conflictivas posibles. Sostiene Maliandi que estos cuatro principios están presupuestos «no necesariamente en toda argumentación —excepto el de universalidad, que sí lo está— sino en las argumentaciones que tienen lugar en el marco de los discursos prácticos. Es decir, en todo discurso motivado por conflictos de intereses, los interlocutores presuponen el doble eje conflictivo de estos principios» (2004, 167); sin este presupuesto, el diálogo orientado a resolver un conflicto en particular resultaría imposible. Si bien los cuatro principios y las relaciones conflictivas que guardan entre sí son *a priori*, el costado armonioso de la razón plantea una exigencia de acuerdo que lleva a postular un metaprincipio, el *principio de la convergencia*, que demanda la búsqueda de maximizar la armonía y reducir la conflictividad, con lo que cabría inferir que la tendencia al equilibrio de la racionalidad práctica tiene cierta precedencia.

En síntesis, la ética de la convergencia pretende una audaz combinación entre dos modelos que siempre han estado en tensión, justamente por la incompatibilidad que presentan. Evaluar su viabilidad teórica depende, en gran medida, de una toma de posición en relación con las demandas que pueden plantearse a una teoría ética: ¿requiere de fundamentos *de algún modo* últimos o puede subsistirse con aspiraciones más modestas?

2. ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

A finales de los años sesenta comenzó a reunirse en Argentina un grupo de jóvenes intelectuales quienes, en empatía con el espíritu de la época, unieron sus preocupaciones en torno a la posibilidad de desarrollar una filosofía latinoamericana puesta al servicio de la liberación de la cultura dominante. Entre ellos había causado gran impacto un artículo de Salazar Bondy titulado «¿Existe una filosofía en nuestra América?» (1968) y la réplica que de él realizó Leopoldo Zea (Sobrevilla, 1996, 288-289). En dicho trabajo Salazar sostiene que en el continente latinoamericano aún no se ha desarrollado un pensamiento genuino y original sino uno imitativo de la producción de los países centrales y, por tanto, inauténtico. En «La filosofía latinoamericana como filosofía sin más» (1969) Leopoldo Zea objeta estas ideas producto, a su entender, de cierta visión estereotipada de la filosofía que exige correspondencia con los sistemas europeos. Uno de los pioneros de ese grupo y uno de los principales exponentes de la filosofía de la libración es Enrique Dussel (Argentina, 1934). La versión más acabada de su propuesta se encuentra en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998).

Numerosos son los pensadores con los que Dussel dialoga y discute a lo largo de su extensa obra pero sin dudas es Lévinas quien, con su categoría de alteridad, empleada para abordar el problema del reconocimiento, le ha proporcionado la herramienta decisiva para elaborar una ética universalista, pero diseñada desde el punto de vista de los oprimidos. Polemizando, sobre todo, con las éticas contemporáneas que hicieron de la fundamentación de las normas el foco de la reflexión —en particular las de Apel, Rawls y Habermas— sostiene Dussel que «la intención última [de la ética] es justificar la lucha de las víctimas por su liberación y no el pretender argumentar racionalmente para fundamentar la razón a causa de ella misma» (Dussel, 1998, 92).

La propuesta consta de dos momentos; el primero, de carácter positivo, tiene la finalidad de formular los principios que sirven como criterios normativos del obrar, mientras que el segundo, al que denomina *crítico*, proporciona los criterios y principios que deben guiar una praxis liberadora en nuestro tiempo.

El punto de partida consiste en proporcionar un análisis de las condiciones de desarrollo y reproducción de la vida humana, que Dussel elabora empleando categorías marxianas. Estos enunciados descriptivos le permiten justificar el siguiente enunciado normativo: «El que actúa éticamente debe producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada ser humano, en una

comunidad de vida, desde una 'vida buena' cultural e histórica, que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad» (1998, 140). Es de notar que este principio contiene una toma de posición frente al debate entre universalistas y comunitaristas que estuvo en boga durante los años ochenta. Como los comunitaristas, Dussel reivindica la reintroducción de los valores en la teoría moral, pero pretende evitar las consecuencias relativistas que, como ya se ha señalado, suelen acarrear las propuestas fundadas en valores. Con este propósito considera los valores como las mediaciones que permiten afirmar el sentido de la vida humana culturalmente determinada, pero el criterio por el que debe regirse la ética es la vida humana en general, y este es un criterio universal. Este principio material se complementa con uno formal, inspirado en la ética comunicativa, que pretende brindar un criterio de validez intersubjetiva; su enunciado es el siguiente: «debe reconocerse a todos los miembros de la comunidad de comunicación y de vida promoviendo todos los elementos necesarios para la participación simétrica de los afectados en las decisiones de dicha comunidad» (1998, 206).

El segundo momento de la propuesta, de carácter negativo, hace explícito un *principio crítico negativo de la facticidad*, que exige la participación solidaria con la comunidad de víctimas si el agente tiene la pretensión de obrar moralmente. Como corolario a los principios contenidos en ambos momentos, Dussel formula un último principio, el *de la liberación*, que a la manera kantiana, ordena «liberar a toda víctima de un sistema que impide la vida y su desarrollo». Así, en desacuerdo con aquellas éticas universalistas que pretenden subsumir bajo un único enunciado el conjunto de las obligaciones, Dussel defiende una pluralidad de principios destinados a guiar una praxis liberadora urgido, sin duda, por las demandas de la época: «la ética deviene así el último recurso de una humanidad en peligro de auto extinción» (1998, 568).

3. UTILITARISMO

El utilitarismo no fue una corriente que despertara demasiado interés en los ámbitos filosóficos latinoamericano ni, en general, hispanoparlantes. Esta situación, sin embargo, comenzó a modificarse ostensiblemente a partir de la década del ochenta. Uno de los impulsores de este cambio fue Martín D. Farrell (Argentina, 1939), cuyo libro *Utilitarismo, ética y política* (1983) se convirtió en un referente de esta tendencia en lengua española. En él, tras realizar un examen exhaus-

tivo de la doctrina, Farrell propone su propia versión, destinada a corregir la principal objeción que se le realiza al utilitarismo. Nozick, Rawls y Dworkin son algunos de los filósofos que más han insistido en las lesiones a los derechos individuales básicos que puede producir la aplicación del principio de maximización de las utilidades. La solución de Farrell consiste en proponer un utilitarismo robustecido por derechos *prima facie* (1983, 233).

El corazón de su argumento es el siguiente: la herramienta más adecuada para poner algunos límites al principio de utilidad a causa de las demandas excesivas hacia el individuo, e incluso ante la desprotección en que lo deja en relación con la interferencia de los otros, son los derechos individuales, pero deben ser incorporados de modo tal que no subordinen al principio de utilidad. Sostiene Farrell que otorgar un carácter absoluto a los derechos básicos, como suelen hacer los defensores del deontologismo puede acarrear, en determinadas circunstancias, consecuencias catastróficas; un camino para evitar este resultado y, a la vez, preservar la importancia que tienen los derechos como herramientas de protección, es atribuirles un carácter *prima facie*; a diferencia de un derecho absoluto un derecho *prima facie* puede ser «desplazado» por consideraciones de utilidad, por el cálculo de consecuencias. Ahora bien, ¿qué sentido tiene, entonces, recurrir al derecho para proteger a las personas de los abusos de los cálculos utilitaristas? Farrell responde incorporando a su propuesta el *derecho a igual consideración y respeto*, formulado por R. Dworkin; este derecho limita al principio de utilidad porque «si bien puede ser desplazado por consideraciones de utilidad, no siempre puede ser desplazado por consideraciones de utilidad» (1983, 366). ¿En qué casos prevalece el derecho y en qué casos el cálculo de utilidades? «Si existe una alternativa disponible que permita que ese derecho sea respetado, aun a costa de la pérdida de cierto grado de utilidad, entonces el derecho prevalece. Si para evitar consecuencias desastrosas, en cambio, no hay más alternativa disponible que violar el derecho, entonces el cálculo utilitarista prevalece» (1983, 367).

Una década después de la publicación del libro mencionado, Farrell formula una segunda versión del utilitarismo, a la que denomina *atenuada* (1994), con el objetivo explícito de armonizarla con el liberalismo y defender con contundencia el valor de la autonomía. En esta ocasión la preocupación fundamental consiste en reducir las altas exigencias que la ética utilitarista demanda al agente moral, los requerimientos del tipo: «Tengo la obligación de sacrificar mi felicidad en aras de contribuir al bienestar de los pobres de Somalia». Para ello se sirve de la distinción entre *razones agenciales neutrales* y *razones agen-*

ciales relativas: si puede darse una razón para actuar de una forma general que no incluya una referencia esencial a la persona a la que se aplica, se trata de una razón agencialmente neutral; si, en cambio, la forma general de la razón incluye una referencia esencial a la persona, es una razón agencialmente relativa. Un ejemplo del primer tipo es el principio de maximización de las utilidades; un ejemplo del segundo tipo: constituye una razón para cualquiera el hacer algo que sea de su interés (1994, 275). Existen dos tipos de razones relativas, las *deontológicas* y las de *autonomía*; las primeras restringen las acciones del agente en relación con el maltrato a los otros; las de autonomía surgen del interés que posee el agente en perseguir su propio plan de vida.

La versión atenuada del utilitarismo propuesta por Farrell surge de una combinación de la razón agencialmente neutral del principio de utilidad *restringida* por la razón agencialmente relativa de autonomía; es decir, las razones relativas del agente prevalecen sobre las neutrales. Si, ejemplifica, ayudo a un familiar de manera preferencial disminuiré la felicidad general. Ante una posible réplica utilitarista, puedo aducir la existencia de una razón agencialmente relativa que me permite actuar de este modo porque tiene mayor peso que la neutral. Ahora bien, si siempre fuera lícito que una razón agencialmente relativa desplazara a una neutral, no tendría sentido mantener la tesis utilitarista; por ello aclara el autor que «las razones relativas son superiores a las razones neutrales *dentro de ciertos límites*» (1994, 280). El problema, como él mismo reconoce, es que tales límites son imprecisos y es el agente quien, a instancias de su razonabilidad, debe precisarlos en casa ocasión.

Podría inquirirse hasta qué punto estas dos versiones pueden considerarse utilitaristas; cierto es que una pregunta tal solo puede resultar interesante a quienes privilegian un único tipo de principios. Hay, sin embargo, un problema de otra índole que deja entrever la segunda versión: pareciera que la preocupación por evitar las excesivas demandas del utilitarismo puede conducir a volverlas insignificantes teniendo en cuenta la indeterminación a que queda librada la aplicación del principio de utilidad.

4. JUSTICIA Y DERECHOS

Entre los numerosos núcleos problemáticos abiertos por la publicación de *Una teoría de la justicia* de John Rawls uno de gran importancia fue la discusión sobre el alcance de los derechos básicos y de las obligaciones que estos generan hacia el Estado. Hacia el interior

de la tradición liberal fueron consolidándose dos vertientes, una de ellas igualitarista, que tiene en el propio Rawls a uno de sus representantes, propugna una concepción robusta de tales derechos que incluye a los de segunda generación, los económicos y sociales; la otra, consistentemente representada por Robert Nozick, solo justifica la existencia de derechos negativos que respaldan la legitimación de un estado mínimo, cuya función casi exclusiva es proteger las libertades.

Esta disputa se enmarcaba dentro del programa conocido como rehabilitación de la racionalidad práctica, interesado en la validación de normas o principios morales a través de mecanismos procedimentales mediante los cuales la razón busca su propia legitimación, programa que, en la filosofía continental, tuvo en J. Habermas y K.-O. Apel a sus representantes más destacados.

A lo largo de los años Habermas y Rawls mantuvieron un diálogo fecundo y en ocasiones polémico, tanto en lo referido a la estructura de la razón práctica y al método correcto para validar normas como, conectado con ello, la interpretación de los derechos en una democracia liberal.

Es natural que estos temas y problemas despertaran un profundo interés en los ámbitos filosóficos latinoamericanos en momentos en los que, a la vez que en varios países se recuperaba la democracia, el embate de las políticas neoliberales asestaba el golpe de gracia al agonizante Estado de bienestar. Dentro de la producción filosófica surgida en este ambiente merecen considerarse las propuestas de Carlos S. Nino, Osvaldo Guariglia, Ernesto Garzón Valdés y Eduardo Rabossi. Desde una reflexión centrada explícitamente en América Latina, Luis Villoro y Fernando Salmerón han elaborado una defensa de derechos básicos procurando responder a los desafíos éticos que plantea la diversidad cultural.

Carlos S. Nino (Argentina, 1943-1993) desarrolló una teoría metaética a la que denominó *constructivismo ético* —en alusión al constructivismo kantiano propuesto por Rawls para justificar la validez de los juicios morales— que tiene como objetivo reconstruir los presupuestos formales del discurso moral. Su punto de partida consiste en identificar las características de la moral social, a la que, inspirándose en Hobbes, describe como una actividad orientada a reducir los conflictos y a facilitar la cooperación. La particularidad que tiene la moral en relación con otras instituciones destinadas al mismo fin —fundamentalmente el derecho— es que opera discursivamente a través de argumentos aceptados sin coacción —y aquí es Kant el referente principal—. Esta descripción permite a Nino establecer el vínculo existente entre dos tipos de moral, la social o positiva y la crítica o ideal; la pri-

mera es el «producto de la formulación y aceptación de juicios con los que se pretende dar cuenta de los principios de una moralidad ideal. Sin la aspiración a actuar y juzgar de acuerdo con una moral ideal no habría moral positiva» de modo que «cada vez que alguien pretende justificar ante otros determinado juicio moral debe invocar razones provistas por la moral ideal» (Nino, 1984, 80). El objetivo final del discurso moral —definido como una técnica destinada a coincidir en ciertas conductas sobre la base de un acuerdo sobre razones morales— apunta a la obtención de un consenso unánime sobre ciertos principios que sirven de justificación última a acciones e instituciones (1984, 90). Ahora bien, a fin de que dicho consenso no conlleve un resultado meramente aleatorio o «prudencial» es necesario que el discurso se atenga a ciertas reglas procedimentales que determinen qué razones constituyen razones morales. El criterio de validez está dado por la aceptabilidad *hipotética* del principio o conjunto de principios que hubieran sido aceptados en condiciones de imparcialidad, racionalidad y conocimiento pleno de los hechos relevantes. Esto significa que todo el que participe en una discusión regulada por reglas, solo puede defender la legitimidad de sus intereses si es capaz de mostrar que está amparado por un principio que pudiera aceptar si fuera imparcial, racional y poseyera un conocimiento completo de las circunstancias relevantes.

El constructivismo que defiende Nino es de tipo *epistemológico* porque supone que la discusión y toma de decisiones colectivas constituyen el procedimiento más confiable para acceder a la verdad moral; en efecto, al deliberar con los demás es más probable que cada participante represente y exponga mejor sus propios intereses, demandas y puntos de vista de lo que podría hacerlo un único individuo que tuviera que recurrir al experimento mental de ponerse en el lugar de los demás a fin de encontrar una solución imparcial a un conflicto, aunque no se descarta la eventualidad de que alguien pueda llegar a la verdad de modo individual.

Esta forma de constructivismo pretende resolver ciertas dificultades que Nino encuentra en las propuestas de Rawls y Habermas, los dos filósofos con los que establece un diálogo más estrecho. El problema del primero radica en sus presupuestos monológicos:

> Al conocimiento de la verdad moral se accede solo mediante la reflexión individual que, empleando un método de equilibrio reflexivo u otra alternativa, determina si se da la relación apropiada entre presupuestos formales y principios sustantivos. La discusión con otros es un auxiliar útil de la reflexión individual, pero en última instancia es inescapable que actuemos de acuerdo a los dictámenes finales de esta última (1997, 161).

En este aspecto Nino se encuentra más próximo a Habermas ya que también cree que la validez moral presupone un esfuerzo cooperativo y el desarrollo *efectivo* y no meramente hipotético —como ocurre en la posición original rawlsiana— de los discursos prácticos. Pese a esta coincidencia objeta a Habermas el quedar preso de un *constructivismo ontológico* que puede acarrear consecuencias relativistas; esto se debe a que, en la propuesta del filósofo alemán, la validez de la norma o curso de acción que se consensúa parece depender exclusivamente del resultado de la discusión. Si esto es así, piensa Nino, las pretensiones de validez realizadas por los agentes antes de alcanzar el consenso resultan infundadas y, por tanto, debe considerárselas como una mera confrontación de intereses; de este modo, el procedimiento perdería tanto su valor cognitivo como su estatus moral. A criterio de Nino la discusión moral no puede consistir meramente en la confrontación entre intereses personales, es necesario que los participantes confronten principios y propuestas dotados de pretensiones de validez. Por ello considera necesario mantener, una clara distancia entre las condiciones de la facticidad y de la validez, estas últimas provistas por los presupuestos normativos del discurso moral:

> [...] si bien la validez de los juicios morales no está dada por el resultado del discurso real, sino por sus presupuestos, ese resultado es una forma confiable de conocer los principios válidos (1997, 103).

La teoría metaética de Nino presta apoyo a su concepción deliberativa de la democracia, corriente de la que fue uno de sus iniciadores. No corresponde aquí ocuparse de ella; si, en cambio, de la propuesta normativa conectada con su tesis metaética.

Considera el filósofo argentino que su concepto de discurso moral permite justificar tres principios sustantivos de carácter liberal, de cuya combinación puede derivarse un conjunto de derechos individuales básicos, los derechos humanos (1984, 99). El primero de estos principios es el de *inviolabilidad de la persona*, opuesto al utilitarismo y a cualquier propuesta agregativa, que «proscribe imponer a las personas, contra su voluntad, sacrificios y privaciones que no redunden en su propio beneficio» (1984, 111); el segundo es el de *autonomía*, contrario a éticas perfeccionistas, que determina que: «siendo valiosa la libre elección individual de los planes de vida y la adopción de ideales de excelencia humana, el Estado (y los demás individuos) no deben interferir en esa elección o adopción, limitándose a diseñar instituciones que faciliten la persecución individual de esos planes de vida y la satisfacción de los ideales de virtud que cada uno sustente

e impidiendo la interferencia mutua en el curso de tal persecución» (1984, 135). El tercero, el de la *dignidad*, se inspira en la tercera formulación del imperativo categórico kantiano y, como este, prescribe no instrumentalizar al otro: «las personas deben ser tratadas según sus decisiones, intenciones o manifestaciones de consentimiento» (1984, 173). El cumplimiento de estos principios quedaría garantizado mediante un conjunto de derechos básicos que Nino concibe de modo predominantemente positivo. Ante las potenciales objeciones relacionadas con las posibles colisiones entre derechos propone como criterio normativo la expansión de la autonomía individual. Para defender su tesis sostiene que los derechos tienen como correlato obligaciones activas por parte de terceros, de modo que pueden violarse no solo por acción sino también por omisión. Así, polemizando particularmente con Nozick, se pregunta «¿por qué no habría de incluirse un derecho básico al servicio positivo de aliviar las grandes necesidades o sufrimientos o la provisión de educación básica y entretenimiento, cuando el costo de estos servicios es pequeño comparado con la necesidad a ser satisfecha y con los recursos financieros de aquellos a quienes se cobra el impuesto con ese fin?» (1984, 194). Un Estado justo sería, entonces, aquel comprometido activamente con el cumplimiento de los derechos necesarios para la expansión de la autonomía, fundamentalmente de la requerida por los miembros menos favorecidos de la sociedad.

Osvaldo Guariglia (Argentina, 1936-2016) también defiende un conjunto sustantivo de principios morales de carácter liberal, pero, en lugar de partir del concepto de derechos, como hace Nino, se centra en el de obligación.

Una de las claves de lectura que propone *Moralidad: ética universalista y sujeto moral* (1996) es la toma de posición ante dos debates que determinaron buena parte de la discusión de la filosofía práctica en la última parte del siglo XX: por un lado, el universalismo frente al comunitarismo —al que muchos leyeron como una versión renovada de relativismo ético— y, por el otro, el formalismo de la ética comunicativa de Habermas frente a los principios sustantivos propuestos por Rawls en su *Teoría de la justicia*. Respecto a la primera discusión, Guariglia defiende una teoría universalista y deontológica en la que, sin embargo, propone integrar algunos aspectos que los comunitaristas habían señalado como falencias en las éticas filo-kantianas, tradición que asume de modo explícito. En cuanto al segundo, si bien adopta los presupuestos dialógicos de la ética del discurso, formula principios sustantivos de justicia que determinan tanto obligaciones como derechos básicos.

La argumentación central parte de una reconstrucción metódica de la estructura argumentativa de la moralidad desde sus niveles más particulares hasta la formulación de un principio de universalización, considerado un esquema lógico-práctico que establece la garantía última sobre la que se asiente la consistencia —aunque no la corrección— de los juicios morales cotidianos. Su formulación es la siguiente: «Si *F* con la propiedad *b*, no debe *fr* a *G* o *H*, con las propiedades *c* o *d* en las circunstancias *x*, entonces *G*, con la propiedad *b*, no debe *fr* a *F* o *H*, con las propiedades *c* o *d* en las circunstancias *x* o similares a *x* en todos los aspectos relevantes» (1996, 153).

La función de este principio es garantizar las relaciones simétricas y recíprocas entre las personas, aunque por sí solo no es capaz de proveer fundamentación a las normas; en este sentido es similar al principio de no-contradicción, que no garantiza la verdad de las proposiciones que lo satisfacen; análogamente, una norma puede satisfacer los requerimientos del principio de universalización pero eso no asegura su moralidad. Mediante esta tesis, Guariglia pretende mostrar que la tradicional disyunción entre formalismo y principios sustantivos de la moralidad no tiene demasiado sustento. En un segundo paso formula principios sustantivos de justicia procurando evitar las objeciones que, a su juicio, presenta el constructivismo de Rawls, el que, según sostiene, «construye el contenido material de los principios y luego simplemente exhibe, como algo que se va dando en el interior del procedimiento» (1996, 146), sin que quede claro dónde se sostienen. Cierto es que en una era posmetafísica ya no es posible apelar a criterios trascendentales que nos aseguren la validez incondicionada de las normas básicas, en este sentido, toda justicia es, necesariamente, contingente. Sin embargo existe —y esta es una de las tesis fuertes que se proponen— una justicia prioritaria contenida en ciertos principios materiales universales que no provienen de una postulación hipotética —como ocurre con los principios de justicia de Rawls— ni son meramente formales, pero están conectados por reglas lógicas y pragmáticas al procedimiento de universalización. Estos son los principios de *libertad negativa*, de *igualdad* y de *autonomía*. El primero es un principio limitativo que regula las interacciones de los sujetos en una sociedad y prohíbe aquellas fundadas en la coacción o en el asentimiento forzado. Su enunciado es: *Ningún miembro de la sociedad interferirá nunca en las acciones de otro miembro usando de la violencia en cualquier grado ni pretenderá mediante la aplicación de coacciones un asentimiento forzado para la satisfacción de sus propios fines*. El de la *igualdad* está destinado a garantizar la imparcialidad en las interacciones, estableciendo que:

Todo miembro de la sociedad tendrá siempre iguales prerrogativas que cualquier otro miembro de ella. Cualquier desigualdad entre ellos no podrá fundarse en la mera diferencia numérica de las personas.

Ambos principios de justicia constituyen los criterios morales que deben guiar el diálogo en el interior de una sociedad destinado a resolver los conflictos; discrepando con Habermas sostiene que «no son las metarreglas del diálogo las que establecen los criterios morales, sino que estos» —y aquí reside la diferencia con Rawls— «han sido descubiertos con la ayuda de las metarreglas» (1996, 169).

Estos principios pueden resultar, sin embargo, insuficientes si es que algunas de las *personas* potenciales participantes de las interacciones dialógicas no están en condiciones de hacer uso adecuado de los derechos negativos que les confiere el primer principio o de entablar la igualdad en el trato que les confiere el segundo. Por ello Guariglia cree necesario completarlos con un corolario, el principio de autonomía: *Todo miembro de la sociedad deberá tener iguales posibilidades para alcanzar una capacidad madura que le permita hacer uso de sus derechos y articular argumentativamente sus demandas*. Dicho corolario establece un criterio de equidad al fijar el umbral de los reclamos legítimos de las personas hacia su sociedad en tanto explicita el derecho de cada miembro a tener aseguradas iguales oportunidades para desarrollar las capacidades mínimas que lo conviertan en un ser capaz de autodeterminarse maduramente.

A diferencia de los dos primeros principios, que constituyen el respaldo de las obligaciones, este último propone un criterio de preferibilidad que «establece un orden *prima facie* entre alternativas aceptables o neutras» (1996, 172), es decir, cuando existen intereses conflictivos deben prevalecer los que mejor promuevan el desarrollo de una capacidad madura de autodeterminación y de articulación discursiva de las demandas. La autonomía incorpora a la propuesta un concepto de interés primario de la persona que el autor presenta como una concepción *formal* de bien; en este punto haría lugar a uno de los reclamos realizados por los comunitaristas a las éticas basadas en principios y derechos: el olvido de las ideas del bien, pero sin dar cabida al perfeccionismo que suele objetarse a dicha corriente. En este sentido Guariglia pretende que se trata de una concepción formal porque, a diferencia de lo que demandarían ideales de virtud, está construida sobre la base de las condiciones del ejercicio argumentativo de la racionalidad práctica. Desde ella es posible incorporar, en términos de derechos, los reclamos en salud, educación y nutrición que constituyen las condiciones necesarias para devenir una *persona madura*. En sociedades profundamente inequitativas, como

las latinoamericanas, el principio de autonomía permitiría justificar un tutelaje —aunque, al entender del autor, no un paternalismo— por parte del Estado en función de representar los intereses de los grupos menos favorecidos, es decir, de aquellas personas que aún no pueden formular y por tanto defender, su interés primario.

Ernesto Garzón Valdés (Argentina, 1927), como Guariglia, y como suelen hacerlo quienes asumen la tradición kantiana, considera que el sistema de moralidad debe centrarse en el concepto de obligación que establece los deberes del agente hacia las otras personas. Sin embargo piensa —y esta es una notable diferencia con Kant— que tales deberes poseen un carácter meramente instrumental: su función es proteger bienes que se consideran valiosos para hacer posible la vida en una sociedad dada, como, por ejemplo, los *bienes sociales primarios* de Rawls. Este es el punto de partida que conduce a la justificación de un núcleo básico de deberes y de derechos fundamentales.

El primer deber es el de no causar daño; pero este no es interpretado, como es habitual, solo en términos de no interferencia ya que, según Garzón Valdés, daño puede causarse tanto por acción como por omisión, de modo que esta obligación básica determina no solo deberes negativos sino también positivos: las mismas razones que se aducen para fundamentar los primeros valen para los segundos. Existe, argumenta Garzón Valdés, un acuerdo generalizado en que los deberes negativos son necesarios para la vida en sociedad y para reducir las interferencias de tercero y que crean un cerco protector en torno a la autonomía de la persona. Quienes se oponen a los deberes positivos arguyen que violan los principios de libertad y de igualdad y que no son indispensables para la convivencia. Sin embargo, concluye, si se acepta que los deberes negativos son impuestos para la protección de bienes que no deben ser dañados y se acepta asimismo que no prestar ayuda a quien se encuentra en situación de penuria es infringirle un daño grande, es necesario admitir que las razones que valen para justificar deberes negativos valen también para justificar los positivos: ambos cumplen la función de asegurar la protección de bienes valiosos. Ahora bien, el requerimiento de un deber negativo —un deber perfecto, según la tradición que se remota a Pufendorf— es siempre claro porque solo demanda una abstención; no ocurre lo mismo, claro está, con los positivos; ante la pregunta ¿a qué nos obligan nuestros deberes positivos con los otros? La respuesta de Garzón no exige demasiado del agente: «a una asistencia al prójimo que requiere un sacrificio trivial» (Garzón Valdés, 1993, 340).

La misma idea de bienes valiosos que justifica los deberes es utilizada para justificar derechos básicos; pero, en esta ocasión, el peso que

demanda su cumplimiento no descansa en el agente moral sino en el sistema político: tales derechos están protegidos por un *coto vedado* y constituyen el núcleo no negociable de una constitución democrático-liberal (1993, 644). El criterio para determinar qué derechos se incluyen en el coto vedado es el de la satisfacción de los bienes básicos que constituyen la condición necesaria para la realización de cualquier plan de vida. Esto hace que la lista de derechos protegidos resulte mucho más extensa que la que suelen admitir los autores liberales, ya que incluye el listado completo de los derechos humanos. En efecto, la posibilidad de llevar a cabo un plan de vida autónomo implica la satisfacción de necesidades que, además de estar sometidas a variabilidad cultural, cambian a través del tiempo tendiendo a expandirse; Garzón Valdés interpreta que esta tendencia fue capturada por la segunda y tercera generación de derechos humanos. Como todos ellos son necesarios para llevar a cabo un plan de vida autónomo no existiría ninguna diferencia sustancial entre estos y los de la primera generación, de modo que todos deberían estar sometidos a veda parlamentaria.

De la alta exigencia que demanda el criterio defendido para justificar derechos resulta un liberalismo fuertemente comprometido con la igualdad, probablemente más que el de Nino, con quien, como se habrá advertido, esta propuesta tiene varios puntos de contacto.

Resulta evidente que el sistema de derechos defendido por Garzón Valdés extrema la habitual tensión entre liberalismo y democracia; en efecto, cabría preguntar: si la protección del coto vedado incluye todas las generaciones de derechos, ¿sobre qué cuestiones relevantes decidiría el soberano? Como no podía ser de otro modo, el autor admite que la validez de estos derechos no es absoluta, sino *prima facie*: puede ocurrir que la satisfacción simultánea de algunos no resulte posible, o bien porque entran en conflicto o bien porque se carece de recursos económicos suficientes para satisfacerlos: «en ambos casos —concluye— la carga de la prueba corre por cuenta de quien se oponga a la satisfacción de esos derechos» (Garzón Valdés, 1989, 209-213).

Eduardo Rabossi (Argentina, 1930-2005) tiene diferencias sustantivas con el tratamiento que otorgan a los derechos básicos los tres filósofos que acabamos de considerar porque descree de lo que denomina «paradigmas fundacionistas» y considera la necesidad de producir un cambio de paradigma teórico que permita abordar lo que describe como un hecho nuevo y complejo de una manera adecuada.

Sostiene Rabossi que a partir de 1948 —año en que fue sancionada la Declaración Universal de los Derechos Humanos— comienza a producirse un nuevo fenómeno histórico, de características peculiares,

al que denomina «fenómeno de los derechos humanos». Este revela la existencia de un consenso universal respecto a una red de valores y principios básicos cuyo núcleo está conformado por las ideas de igualdad, justicia, dignidad y libertad. La positivización de este consenso es producto de la puesta en marcha de una sociedad planetaria que busca la posibilidad real —y no meramente ideal— de construir un mundo mejor sobre la base de una coincidencia en cuanto a las condiciones sustantivas, organizativas y procesales que deberían satisfacerse para hacerlo posible. Es necesario aclarar que, para Rabossi, la existencia de un consenso no implica necesariamente la realización de lo consensuado, sino la intención de realizarlo, aun cuando puedan existir inconvenientes —a veces insuperables— para ponerlo en práctica. En este sentido, tanto la Declaración Universal de los Derechos Humanos como la legislación posterior indican la existencia de un consenso respecto a un ideal común, una suerte de idea regulativa para alcanzar un mundo mejor. Al señalar que el fenómeno de los derechos humanos es histórico y único, pretende significar que lo acontecido a partir de 1948 permite establecer un corte conceptual que deja del lado de la prehistoria todo lo realizado hasta esta fecha ya que, por primera vez, un sistema de principios fundamentales ha sido aceptado libre y expresamente por la mayor parte de la humanidad, a través de sus gobiernos. Estos hechos ponen de manifiesto la necesidad de construir un nuevo modelo teórico que reemplace los anteriores, inadecuados para dar cuenta de este nuevo fenómeno. El paradigma fundacionista —con el que Rabossi discrepa especialmente— supone que es necesario dotar de justificación racional a los derechos humanos que remite a un ámbito distinto del objeto en cuestión, esto es, a una teoría de las necesidades, a la esfera moral, o a una esfera teológica. A su entender este tipo de abordaje no es capaz de dar cuenta de toda la riqueza de esta nueva realidad históricamente porque ha quedado anclado en una «obsesión» excluyente por la legitimación de los derechos subjetivos. Por otra parte, en tanto se ha positivizado un consenso acerca de un sistema básico de valores y principios, ya no tiene sentido emprender una tarea de fundamentación. ¿Cuál sería la utilidad, se pregunta, de fundamentar los derechos humanos si existe un acuerdo generalizado respecto a su cumplimiento? La mejor manera de legitimarlos es mostrar la existencia de un consenso universal. Por ello la tarea que se tiene por delante es contribuir a la consolidación de este nuevo paradigma teórico, de carácter interdisciplinario, cuyo objetivo principal estaría dado por la aptitud para identificar problemas reales y proponer soluciones idóneas, y por la disposición para fundar una praxis política seria para la causa de los derechos humanos.

Luis Villoro (México, 1922-2014) se ha ocupado de los derechos y, en general, de cuestiones de justicia, situando sus reflexiones en el contexto de los países periféricos, en particular los latinoamericanos y, de modo destacado, México. Toda su obra ético-política se inscribe en la crítica a la unidad universal de la razón asumida por la cultura occidental; en lugar de ello considera que es necesario entender la razón como el resultado de culturas heterogéneas, cambiantes, fecundas en su persistencia. De esta razón hegemónica es producto su institución política clave: el Estado nación, al que Villoro propone reemplazar —siempre teniendo en miras el contexto latinoamericano— por un Estado plural. En *Los retos de la sociedad por venir* (Villoro, 2007), obra en la que retoma y reformula alguna de las tesis presentadas que había formulado en *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (1997), presenta una teoría de la justicia que puede ser leída como un contrapunto de la de Rawls. La originalidad de la propuesta del filósofo mexicano reside en encarar una vía negativa para abordar el concepto de justicia: la ausencia de ella, es decir, la experiencia de la injusticia. La teoría rawlsiana presupone las condiciones de las democracias desarrolladas, en las que no existen inequidades extremas, en las que las necesidades básicas están satisfechas, ello permite presentar el argumento de la posición original, del que resultan los principios de justicia, como un acuerdo racional entre personas libres e iguales. Ahora bien, piensa Villoro, si el contexto del cual se parte es el de la marginalidad, la pobreza y la exclusión, la perspectiva de la justicia no puede ser la misma. Por ello elige como punto de partida un sujeto que padece la injusticia y la exclusión; en un segundo momento, y a través de un ejercicio crítico, dicho sujeto llega a equipararse con otro, el que lo excluye, y así inicia una experiencia de rebeldía ante la injusticia que culmina con una toma de conciencia de la igualdad entre el excluido y el excluidor. Finalmente la experiencia de la exclusión y la demanda de reconocimiento lleva al excluido a reivindicar un valor común, el de la no-exclusión que, por ser común, es universalizable. Es de notar que, a diferencia de las teorías de justicia idealizadas, Villoro no hace abstracción de la cuestión del poder, por el contrario, considera que las injusticias son producto de las relaciones de poder y también propone una vía negativa para abordarlo. La lucha por una sociedad justa implicaría oponer al poder un contrapoder cuyo fin es la abolición de la dominación.

Tal concepción de la justicia es el marco teórico que permite a Villoro defender una democracia participativa o comunitaria —cuyo modelo inspirador es la experiencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el estado de Chiapas—, una democracia directa

de asambleas donde las decisiones se tomen por consenso. La idea central es que son los barrios, las comunidades, los gremios los que deben organizarse desde las bases sin tener que responder a la estructura estatal. Sin embargo Villoro no propone la disolución del Estado-nación porque considera que en esta era signada por los capitales trasnacionales puede defendernos de los centros hegemónicos de poder. Pero, para que esto resulte posible, es necesario reformarlo en vistas a un Estado plural que acoja la diversidad cultural característica de los pueblos latinoamericanos. En diálogo con Garzón Valdés, Villoro toma la idea de *coto vedado* en el que incluye el derecho a la vida y a la satisfacción de las necesidades, con la particularidad que considera a estas no solo como alimento, salud, vivienda digna, educación sino también como los valores básicos —lengua, instituciones y aún al control de sus propios recursos— de las comunidades que integran el Estado plural.

Por último haremos referencia a los aportes de Fernando Salmerón (México, 1925-1997). Sus reflexiones en torno a los derechos fundamentales siempre han estado unidas a sus preocupaciones sobre la diversidad cultural de los países latinoamericanos, particularmente de México, y a las condiciones de marginación y miseria que presentan los pueblos indígenas en el continente. Seguidor atento de los debates en torno al multiculturalismo que el influyente trabajo de Charles Taylor *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»* tanto contribuyó a impulsar, pergeñó una defensa del derecho a la pertenencia comunitaria con un bagaje conceptual exclusivamente kantiano. Justamente reside en este aspecto su disidencia fundamental con el filósofo canadiense. En la obra citada, Taylor identifica con la tradición kantiana un liberalismo de carácter procedimental, que en la filosofía contemporánea encuentra su versión más lúcida en J. Rawls, R. Dworkin y B. Ackerman. Según Taylor esta corriente se muestra intolerante con las diferencias porque, a fin de respetar el principio de igualdad, solo admite derechos individuales y la aplicación uniforme de estos, lo que suele acarrear consecuencias inequitativas para las personas que no pertenecen a la cultura hegemónica; como alternativa, propone un tipo de liberalismo sustantivo que no desdeñe la promoción de metas colectivas fundamentadas en los juicios acerca de la vida buena, como puede ser la preservación y promoción de una cultura determinada. En disidencia con esta interpretación, Salmerón considera que la herramienta conceptual para enfocar con éxito los problemas de reconocimiento que plantean las minorías culturales se encuentra en el propio Kant. El problema fundamental en la propuesta de Taylor consiste, a su entender, en alentar la pro-

moción, por parte del Estado, de metas colectivas entendidas como ideales de excelencia, de vida buena, pero esto puede, en ocasiones, colisionar con los derechos individuales. En cambio, piensa Salmerón, si uno sabe servirse del bagaje conceptual kantiano, es posible evitar estas consecuencias indeseables. En tal sentido sugiere echar mano al concepto de dignidad de la persona interpretándolo como un fin negativo, un límite de las acciones de terceros y establecer su conexión con los deberes de la propia perfección y de la felicidad ajena. De este modo, si se proyectan ambos deberes a la esfera pública, «se verá que el ideal de perfección no puede tener sino un carácter negativo, y que las sociedades y sus poderes no tendrán otra cosa que hacer que mantener abiertos los espacios a nuestra dignidad y autonomía: porque la propia perfección no puede dejar de ser asunto nuestro, y ninguna ley podrá precisar cómo podemos cumplir ese deber imperfecto. Por contraste, el deber de justicia, que consiste en contribuir a la felicidad ajena, es un deber perfecto que nos competa a todos» (1998, 61). No haber abrevado en esta fuente condujo a Taylor a producir una inversión y a proponer los fines comunitarios como un ideal de perfección y de vida buena con las problemáticas consecuencias antes aludidas. Sin embargo, entiende Salmerón, «no es necesario traspasar el cerco de protección de la dignidad del ser humano como sujeto moral» (1998, 61); es suficiente reconocer que la pertenencia a la comunidad con la que comparten la lengua, la memoria y un proyecto de sociedad constituye una *necesidad humana básica*; esta necesidad debe ser reconocida como uno de los derechos fundamentales dirigidos a preservar la dignidad y la autonomía de las personas.

5. BIOÉTICA

La bioética comenzó a abrirse camino en América Latina hacia finales de la década de los ochenta y, desde entonces, ha continuado desarrollándose de modo sostenido, convirtiéndose progresivamente en un espacio para reflexionar sobre las características específicas que adquieren ciertos problemas morales en las sociedades latinoamericanas. Hitos importantes en el impulso inicial de esta especialidad fueron la creación de la Escuela Latinoamericana de Bioética, fundada por José M. Mainetti en 1987 en Gral. Gonnet, Argentina, y, en 1991, la fundación de la Federación Latinoamericana de Instituciones de Bioética.

En su etapa inicial, la producción bioética del continente estuvo muy influida por las orientaciones teóricas provenientes de la litera-

tura anglosajona. Las consideraciones de los problemas involucrados en torno al aborto, la eutanasia, las técnicas de fecundación asistida, se enfocaban en términos de derechos, conflictos de derechos y aplicación de principios y reglas morales (Luna y Salles, 1995; Clotet, 1997). Muy influyente fue en esta modalidad de discusión el libro *Principles of Biomedical Ethics*, de Tom Beauchamps y James Childress. Inspirándose en la metaética intuicionista de David Ross, estos autores formularon cuatro principios de bioética: el de *autonomía*, el de *beneficencia*, el de *no-maleficencia* y el de *justicia*, de los que se derivarían las reglas orientadoras de la práctica médica. Sin entrar a considerar las virtudes y defectos de la propuesta, que contó con un número considerable de detractores y defensores, lo cierto es que contribuyó a que comenzaran a contextualizarse las discusiones y se prestara atención a los valores culturales locales; así, por ejemplo, el respeto por la autonomía y su posible colisión con el principio de beneficencia en la relación médico-paciente empezó a discutirse en el contexto de un modelo médico fuertemente paternalista, hegemónico en esta parte del mundo (Salles, 2002, 9-26). Esto no implicó que las cuestiones referidas a derechos hayan dejado de estar presentes ni hayan perdido su importancia, ni que el tener en cuenta los valores e idiosincrasias locales haya producido un «giro relativista»; por el contrario, en algunas ocasiones, la conexión con las situaciones locales ayudó a apreciar en su justa dimensión el lenguaje de los derechos. Un ejemplo de ello lo dan las discusiones en torno al aborto y los derechos reproductivos en sociedades donde la Iglesia católica tiene una gran influencia y donde gran número de mujeres vive en condiciones de pobreza y marginalidad. En esta dirección reflexiona Margarita Valdez (1997, 69-88) al analizar los argumentos contra el aborto esgrimidos por la Iglesia católica y su influencia en las leyes restrictivas que imperan en el continente; esto causa un impacto negativo en las opciones de las mujeres, especialmente en las de las que pertenecen a los sectores sociales empobrecidos. También Arleen Salles (Luna y Salles, 1998, 247) presta atención a la realidad latinoamericana al proponer la incorporación de perspectivas provenientes de las éticas de la virtud y de enfoques feministas cuando se discute sobre el derecho al aborto ya que, a su criterio, las controversias tradicionales en torno al estatus moral del feto no han conducido a ninguna parte. Vale la pena mencionar, asimismo, los esfuerzos por incorporar con mayor consistencia las reflexiones provenientes de la filosofía política actual. Por ejemplo, Florencia Luna (Luna, 2005) promueve este tipo de reflexión no solo para pensar la justicia en la distribución de recursos en salud, sino especialmente para considerar la pobreza global, el

discurso y las implicancias de los derechos humanos y su impacto en la salud global y la investigación internacional entre otros temas que exigen un análisis profundo de contextos no ideales.

En los últimos años el enorme desarrollo que han alcanzado las técnicas de reproducción asistida despertó gran interés y dio lugar a diversos debates. Mucho se ha discutido y se continúa discutiendo sobre el estatus moral de los embriones, sobre la conveniencia o inconveniencia de mantener en el anonimato a los donantes de semen u óvulos; los sectores conservadores cuestionan estas prácticas alegando su carácter antinatural, pero también han provocado la crítica de algunas teóricas feministas que consideran que pueden ejercer una presión sutil sobre las mujeres, reforzando así el rol reproductor que se les asigna en el imaginario colectivo. Rodolfo Vázquez (2004) evalúa estos y otros problemas surgidos de la aplicación de las técnicas de reproducción asistida y propone criterios éticos y jurídicos que deberían limitar su uso. Por su parte, Florencia Luna (2008) se ocupa del tema considerándolo desde la situación de América Latina, donde la legislación reguladora de este tipo de tecnologías es muy escasa, y donde estos nuevos problemas conviven con otros básicos y aún irresueltos: incremento del embarazo adolescente, falta de educación sexual, violencia de género, abortos clandestinos y sus inquietantes consecuencias de mortalidad en los grupos de mujeres más desprotegidos. Teniendo en cuenta esta situación, Luna propone enfocar la discusión sobre técnicas de reproducción asistida a la luz de la perspectiva más abarcadora provista por la salud reproductiva.

Otro tema de alto impacto, también producto del desarrollo de las tecnologías biomédicas, se relaciona con el trasplante de órganos y el «mercado negro» que esta técnica favorece, producto del desbalance entre la oferta y demanda de estos bienes escasos cada vez más apreciados; huelga decir que América Latina constituye un mercado propicio para el tráfico de órganos. Rivera López (2001) aborda varios de los problemas éticos relacionados con los trasplantes (tipos de consentimiento, venta de los propios órganos, requisitos para ser incluido en la lista de espera, definición de la muerte); su conclusión es que la mera prohibición de la comercialización de órganos no significaría una mejora moral importante; más bien los gobiernos deberían poner atención en las condiciones de explotación y marginalidad que favorecen el tráfico.

La última cuestión a la que haremos referencia concierne a la investigación con sujetos humanos y los límites éticos que deben respetarse. Los antecedentes de ello son el Código de Núremberg, elaborado a partir del juicio a los médicos nazis, y la Declaración de Helsinki,

promulgada en 1964 y objeto, hasta el presente, de algunas revisiones realizadas a causa de problemas que iban surgiendo en relación con los avances de la industria farmacéutica. En las últimas décadas se ha ido imponiendo cada vez más un modelo de investigación científica regido por las leyes del mercado. El consentimiento informado es uno de los requisitos que debe cumplir cualquier protocolo de investigación, aunque por sí solo resulta insuficiente. En efecto, si bien con él se pretende respetar la autonomía de la persona, las condiciones de extrema fragilidad que suelen presentar quienes se someten a las investigaciones —en número significativo poblaciones de países emergentes— hacen que solo sirva para cubrir requisitos legales. A raíz de estos problemas se han ido incorporando otras exigencias: el balance de costos-beneficios, la confidencialidad, los comités de ética. Uno de los conceptos que más se ha discutido para considerar los problemas morales involucrados con la investigación de sujetos humanos es el de *vulnerabilidad*: ¿qué condiciones debe reunir una persona para ser considerada vulnerable? ¿Es una noción aplicable tanto a grupos como a individuos? ¿Es válida para evaluar contextos? En relación con ello Florencia Luna, que ha venido investigando sostenidamente los problemas éticos planteados por la investigación clínica en los países en desarrollo (2009), propone un concepto *dinámico y relacional* de vulnerabilidad apto para adaptar a los contextos particulares y, por ello, útil para iluminar las diferentes clases de vulnerabilidades que las personas pueden padecer.

A diferencia de lo que suele ocurrir con la teoría ética, el desarrollo de la ética aplicada y, en particular, de la bioética, es completamente dependiente de circunstancias empíricas, de los avances científicos y tecnológicos y de su impacto en la vida de las personas, cambios que plantean nuevos problemas morales u obligan a reformular problemas viejos. La selección ofrecida no ha pretendido reflejar todos los temas de los que se han venido ocupando los filósofos latinoamericanos, solo aquellos que, por sus características, han permitido a los investigadores sensibles a las condiciones sociales, realizar un aporte orientado a mejorar las prácticas locales.

CONCLUSIONES

La producción en ética en América Latina ha corrido paralela al interés que esta rama del conocimiento suscitó en los centros tradicionales de creación filosófica, interés que se ha ido incrementando de manera exponencial en la última parte del siglo y que, según todo hace

prever, continuará renovándose al calor de las demandas surgidas de la creciente incertidumbre que nos propone el mundo de hoy.

No es ocioso afirmar que los filósofos y filósofas locales han contribuido con impronta propia a perfilar el estado actual de la disciplina. En efecto, como quedó reflejado en esta reseña, el diálogo mantenido con las principales corrientes filosóficas ha estimulado la reflexión desde la realidad de este continente, lo que permitió dar un enfoque diferente a algunos problemas y acercar soluciones originales. Producto de la realidad latinoamericana es, sin lugar a dudas, la preocupación manifestada por casi todos los autores considerados, por problemas de ética pública o, para decirlo en otros términos, por el costado más político de la ética. Los filósofos que se ocuparon de estos temas han mostrado una consideración especial por determinar los requisitos mínimos de justicia que debería cumplir un Estado democrático, teniendo en cuenta las condiciones profundamente inequitativas de las sociedades locales. Los derechos humanos, la delimitación de su alcance y contenido y los posibles criterios de justificación concitaron particular interés —especialmente en Argentina, donde, apenas recobrada la democracia, se juzgó y condenó a las cúpulas militares responsables de las sistemáticas violaciones a tales derechos— y propiciaron una producción filosófica de calidad notable. Es de observar, asimismo, la impronta especial que se le otorgó a la problemática multiculturalista —que irrumpió con fuerza en el debate internacional en los años noventa alentada, en un primer momento, por las reflexiones de los canadienses Charles Taylor y Will Kymlicka— sobre todo por parte de aquellos autores originarios de países con numerosa población amerindia, quienes supieron darle a la cuestión un giro indigenista acorde con la historia de la conquista de América; algunos de ellos —vale la pena señalar— venían reflexionando sobre el tema desde bastante tiempo antes de que este se instalara en otras latitudes. Este panorama revela —quizá desmintiendo un tanto la imagen usual del filósofo refugiado en su torre— el sostenido interés de los pensadores latinoamericanos por intervenir en los asuntos públicos, lo que indica una concepción de la filosofía orientada hacia la práctica y al cuestionamiento de un *statu quo* que se percibe injusto y necesario de cambio. Esto se advierte de modo muy notorio en la joven producción en bioética, campo en el que las demandas sociales son cada vez más apremiantes y diversificadas. Tal como se señaló anteriormente, los temas que mayor interés han concitado a los especialistas son aquellos que involucran a los segmentos más vulnerables de la población: aborto, trasplante de órganos e investigación con sujetos humanos. Es interesante notar, de paso, la

contribución realizada por los estudios de género a esta disciplina, muy evidente en el enfoque que las bioeticistas latinoamericanas más destacadas suelen darle a los problemas que tratan. Sin las reflexiones provenientes de la teoría feminista varios de los problemas de los que se ocupa la bioética no se habrían hecho visibles o no habrían tenido el tratamiento sensible al género que tienen en la actualidad.

En síntesis, pese a no contar con una vida demasiado larga, la ética en América Latina ha conseguido una producción destacable que, es de esperar, sea capaz de continuarse e ir consolidándose en una tradición. Para ello sería necesario, quizás, un diálogo más fluido entre los filósofos y filósofas que comparten no solo el interés por la misma disciplina sino la misma lengua.

BIBLIOGRAFÍA

Cassini, A. (1998), «Los caminos hacia la profesionalización de la filosofía. Las revistas argentinas de filosofía en el último cuarto de siglo»: *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires), 43, 103-113.

Clotet, J. y D. J. Kipper (1998), «Princípios da beneficência e nao-maleficência», en S. Costa, V. Garrafa y G. Oselka, *Inicação à bioética*, Conselho Federal de Medicina, Brasilia.

Dussel, E. (1974), *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca.

Dussel, E. (1983), *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá.

Dussel, E. (1986), *Ética comunitaria*, Paulinas, Madrid/Buenos Aires.

Dussel, E. (1993), *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, México.

Dussel, E. (1994), *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá.

Dussel, E. (1998, [7]2011), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid.

Farrell, M. D. (1983), *Utilitarismo. Ética y política*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.

Farrell, M. D. (1994), *Métodos de ética*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.

Farrell, M. D. (2000), *Privacidad, autonomía y tolerancia*, Hammurabi, Buenos Aires.

Farrell, M. D. (2003), *Ética en la relaciones internas e internacionales*, Gedisa, Barcelona.

Frondizi, R. (1958), *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, FCE, México.

Frondizi, R. (1977), *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, FCE, México.

Garzón Valdés, E. (1970), *Derecho y «naturaleza de las cosas». Análisis de una nueva versión del derecho natural en el pensamiento jurídico alemán contemporáneo*, Universidad de Córdoba, Córdoba.

Garzón Valdés, E. (1987), *El concepto de estabilidad de los sistemas políticos*, CEC, Madrid; reed., Fontamara, México, 1992.
Garzón Valdés, E. (1988), *Die Stabilität politischer Systeme. Analyse des Begriffs mit Fallbeispielen aus Lateinamerika*, Alber, Múnich/Friburgo.
Garzón Valdés, E. (1989), «Algo más acerca del coto vedado»: *Doxa*, 6, 209-213.
Garzón Valdés, E. (1993), *Derecho, ética y política*, CEC, Madrid.
Garzón Valdés, E. (1999), *Instituciones suicidas*, Paidós, México.
Garzón Valdés, E. (2000), *El velo de la ilusión. Apuntes sobre una vida argentina y su realidad política*, Sudamericana, Buenos Aires.
Garzón Valdés, E. (2001), *Filosofía, política, derecho. Escritos seleccionados*, ed. de J. de Lucas, Universidad de Valencia, Valencia.
Garzón Valdés, E. (2003), *Tolleranza, responsabilità e Stato de diritto. Saggi di filosofia morale e politica*, trad. it. de P. Comanducci y T. Mazzarese, Il Mulino, Bolonia.
Garzón Valdés, E. (2006), *Tolerancia, dignidad y democracia*, Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Lima.
Guariglia, O. ([2]1993), *Ideología, verdad y legitimación*, FCE, Buenos Aires.
Guariglia, O. (1995), *Universalismus und Neuaristotelismus in der zeitgenossischen Ethik*, G. Olms, Hildesheim/Nueva York.
Guariglia, O. (1996), *Moralidad: ética universalista y sujeto moral*, FCE, Buenos Aires.
Guariglia, O. (2002), *Una ética para el siglo XXI*, FCE, Buenos Aires.
Guariglia, O. (2010), *En el camino de una justicia global*, Marcial Pons, Madrid.
Luna, F. (2001), *Ensayos de bioética: reflexiones desde el Sur*, Fontamara, México.
Luna, F. (2005), «Poverty and Inequality: Challenges for the IAB»: *Bioethics*, 19/5-6, 431-459.
Luna, F. (2006), *Bioethics and Vulnerability: A Latin American View*, RODOPI, Ámsterdam/Nueva York.
Luna, F. (2008), *Reproducción asistida, género y derechos humanos en Latinoamérica*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH), San José, Costa Rica.
Luna, F. (2010), «Mujer en Latinoamérica: pobreza, vulnerabilidad y derechos reproductivos», en R. Vázquez y J. A. Cruz Parcero (comps.), *Derecho internacional y género*, Fontamara, México, 1-27.
Luna, F. y A. Salles (comps.) (1998), *Bioética: investigación, procreación, muerte y otros temas de ética aplicada*, Sudamericana, Buenos Aires.
Luna, F. y A. Salles (2008), *Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos*, FCE, México.
Maliandi, R. (1966), *Wertobjektivität und Realitätserfahrung*, Bouvier, Bonn.
Maliandi, R. (1967), *Hartmann*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
Maliandi, R. (1991), *Ética: conceptos y problemas*, Biblos, Buenos Aires.
Maliandi, R. (1992, [2]2004), «Axiología y fenomenología», en V. Camps, O. Guariglia y F. Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética* (EIAF, 2), Trotta/CSIC, Madrid, 73-105.
Maliandi, R. (1997), *Volver a la razón*, Biblos, Buenos Aires.
Maliandi, R. (1998), *La ética cuestionada*, Almagesto, Buenos Aires.
Nino, C. S. (1984), *Ética y derechos humanos*, Paidós, Buenos Aires.
Nino, C. S. (1996), *Juicio al mal absoluto*, Emecé, Buenos Aires.

Nino, C. S. (2003), *La constitución de la democracia deliberativa* [1996], Gedisa, Barcelona.
Nino, C. S. (1989), *El constructivismo ético*, CEC, Madrid.
Nino, C. S. (1992), *Un país al margen de la ley*, Emecé, Buenos Aires.
Ortega y Gasset, J. (1947), «¿Qué son los valores?», en *Obras Completas*, VI, Revista de Occidente, Madrid, 317-337.
Rabossi, E. (1976), *La justificación moral del castigo*, Astrea, Buenos Aires.
Rabossi, E. (1977), *Estudios éticos*, Universidad de Carabobo.
Rabossi, E. (1987), *La carta internacional de los derechos humanos*, EUDEBA, Buenos Aires.
Rabossi, E. (1994), «Filosofar: profesionalismo, profesionalidad, tics y modales»: *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires), 40, 81-88.
Rabossi, E. y F. Salmerón (comps.) (1985), *Ética y análisis*, UNAM, México.
Rivera López, E. (2001), *Ética y trasplantes de órganos*, UNAM/FCE, México.
Salazar Bondy, S. (1968), *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, Siglo XXI, México.
Salazar Bondy, S. (1971), *Para una filosofía del valor*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
Salazar Bondy, S. (1995), *Dominación y libración. Escritos 1966-1974*, Universidad de San Marcos, Lima.
Salles, A. (2002), «Autonomy and culture. The case of Latin América», en A. Salles y M. Bertomeu, *Bioethics. Latin American perspective*, Rodopi, Ámsterdam/Nueva York, 9-26.
Salmerón, F. (1998), *Diversidad cultural y tolerancia*, Paidós/UNAM, México.
Salmerón, F. (1971), *La filosofía y las actitudes morales*, Siglo XXI, México/Buenos Aires.
Sambarino, M. (1959), *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo.
Sasso, J. (1990), «Estructuras de la eticidad: Una presentación de las investigaciones de Mario Sambarino»: *Cuadernos Venezolanos de Filosofía* (Caracas), 3-4, 12-35.
Sobrevilla, D. (1996), *La filosofía contemporánea en el Perú*, Carlos Matta Editor, Lima.
Valdés, M. (1996), «El problema del aborto. Tres enfoques», en O. Guariglia (ed.), *Cuestiones morales* (EIAF, 12), Trotta/CSIC, Madrid, 241-258.
Valdés, M. (2001), «Aborto y persona», en M. Valdés (ed.), *Controversias sobre el aborto*, FCE, México, 69-88.
Vázquez, R. (2004), *Del aborto a la clonación. Principios de una bioética liberal*, FCE, México.
Villoro, L. (1950), *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México.
Villoro, L. (1997), *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, FCE/El Colegio Nacional, México.
Villoro, L. (1998), *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós/UNAM, México.
Villoro, L. (2001), *De la libertad a la comunidad*, Ariel/ITESM, México.
Villoro, L. (2007), *Los retos de la sociedad por venir*, FCE, México.
Zea, L. (1969), *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México.

EL FILOSOFAR POLÍTICO ESPAÑOL DEL SIGLO XX.
Una interpretación poli(é)tica de sus tres momentos

Pablo Ródenas Utray

Para Celia Amorós, Elías Díaz, Javier Muguerza, José Manuel Naredo y Fernando Quesada, atractores indisciplinados

El pensamiento político moderno empezó a reconstituirse en los siglos XVI y XVII alrededor de dos obras que luego casi podría decirse que no han tenido igual. Publicadas en 1513 y 1651, *El príncipe* de Maquiavelo y el *Leviatán* de Hobbes fueron empresas geniales y valientes que se atrevieron a pensar las entrañas del *poder*, lo que supuso para sus autores tanto acoso en vida como cuestionamiento y reconocimiento póstumos. Desde entonces nada de tanta relevancia ha ocurrido en el filosofar político (incluso teniendo en cuenta obras como *Del espíritu de las leyes*, *Del contrato social* o los *Principios de la filosofía del derecho*). Tal vez con una excepción, ocurrida ya en las postrimerías del siglo XX. En 1971 John Rawls publicó *Una teoría de la justicia*, obra de no menor lucidez que las de Maquiavelo y Hobbes, que reincorporó al núcleo central del pensamiento político las siempre apremiantes exigencias de *justicia*. La teorización rawlsiana, además de enlazar con las concepciones premodernas de la equidad propias de los momentos griego, romano y bizantino, produjo una amplia revitalización del pensamiento político de la segunda mitad del siglo XX, por entonces estancado, si no desahuciado, por los diferentes positivismos. Con el horizonte contrafáctico de la justicia sobre el suelo fáctico del poder quedaron por fin apuntaladas dos de las principales condiciones de posibilidad práctico-teóricas para la reconstitución, disciplinar o transdisciplinar, del filosofar político.

1. FILOSOFÍA, POLÍTICA E HISTORIA

Cuando desde la atalaya de las primeras décadas del siglo XXI se contempla la historia general de las filosofías que hacen de esa cosa a la que llamamos política su objeto y, en particular, se intenta relatar la historia concreta del filosofar sobre lo político en la España de la pasada centuria, aparece de inmediato un dilema metodológico que es mejor soslayar: tan desacertada resultaría la simple descripción objetivista (mediante acopio de autores, obras, teorías, etcétera) como el exclusivo ensayo subjetivista (según preferencias selectivas no argumentadas respecto al mismo material). Evitar los cuernos de este dilema es algo que de entrada se hace necesario a causa de la intrínseca problematicidad que arrastra la conjunción de la expresión «filosofía política», entendida de forma genérica como disciplina intelectual, y la expresión «España siglo XX», como marco contextual. En consecuencia, como guía para una interpretación alternativa del cruce de ambas expresiones en la actualidad, he adoptado algunas premisas evaluativo-normativas sobre las relaciones de filosofía, política e historia, que enuncio de forma escueta, pese a que su debida argumentación no tiene aquí cabida suficiente:

i) El *núcleo constitutivo* del mejor filosofar político es aquel que incorpora el análisis del poder (y del abuso del poder) desde la perspectiva de la justicia. Por descontado, caben otros enfoques. Pero ignorar las demandas equitativistas de la sufriente humanidad, que vienen muy de antiguo, de antes incluso de la aparición de la filosofía misma, supondría en el tiempo presente un cargo inaceptable, al menos desde la posición poli(é)tica que suscribo (que vincula de forma explícita lo político con lo moral e intelectual). Asumo desde el principio que esta concepción y su contraria son centrales en la cartografía básica de las filosofías políticas modernas, a las que de entrada dividiré en dos modelos de máxima amplitud: el liberal-conservador y el social-liberal, modelos que son tipos ideales construidos a partir de ejemplares historiográficos concretos de variantes empíricas (y contravariantes) vinculadas a las distintas formas de concebir la democracia (o de negarla).

El principal *reto individual y grupal* que han de afrontar las sociedades complejas se deja sintetizar en una pregunta central para la praxis y la teoría política: ¿cómo podría hacerse posible y viable la existencia estable de una sociedad justa de ciudadanos libres e iguales que no dejan de estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, morales y políticas razonables? Rawls no logró formular este reto con la precisión por él requerida hasta cumplidos los setenta

años. Otra manera de plantearlo es: ¿en qué términos equitativos puede establecerse una cooperación social entre ciudadanos caracterizados como libres e iguales y sin embargo divididos por conflictos doctrinales profundos? El reto se resume en la búsqueda de cooperación democrática a partir de concepciones razonables a la vez que incompatibles, es decir, el pluralismo, la razonabilidad y la cooperación son imprescindibles para que una sociedad sea menos injusta. Implica el abandono de las ansias comunitaristas de homogeneidad basadas en sentimientos «oceánicos» de omnipotencia y perfección (Rawls, 1996, 21, 33)[1].

ii) Ahora bien, si todo filosofar político debe tener como punto de partida la reflexión comprometida sobre la injusticia social y sus secuelas concretas, entonces las diferentes filosofías políticas no pueden obviar que el primer *obstáculo epistémico* con el que se encuentran es el hecho bastante generalizado de que la política se ha convertido en una de las actividades humanas más presentes y a la vez desacreditadas de la vida social[2]. Es así tanto en las concepciones teó-

1. Sin embargo, no es necesario suscribir las diferentes particularidades del filosofar rawlsiano (sus supuestos, principios, desarrollos y cambios) para comprender que la originaria pregunta por la vida justa (tanto individual como societal), replanteada en ese reto, es la que permite situar como *matriz genuina de todos los males sociales* a la injusticia realmente existente (esto es, al ejercicio de la violencia en cualquiera de sus modalidades, más allá de la mera violencia física), y marcarla como diana contrafáctica hacia la que habrían de apuntar las más cabales agendas políticas en cada presente dado. Así, las cuestiones de la dignidad, la libertad, la igualdad, los derechos, la democracia y cualesquiera otras que interesen a las filosofías políticas concretas —por ejemplo, el llamado «problema de España»— se incardinan y subordinan al interrogante por lo que se debe y se puede hacer contra la inequidad en la perspectiva reconstructiva de lograr de forma razonable y pluralista individuos más libres en sociedades más igualitarias.

2. En los últimos años de la primera década del siglo XXI en España era un lugar común el hecho de que su ciudadanía percibiese la política (junto a la clase política y los partidos políticos) como la fuente principal de sus mayores problemas (véanse los diferentes «barómetros» del CIS de los años 2008-2011, www.cis.es). Al resumir el informe *Jóvenes españoles 2010* de la Fundación Santa María, la prensa española entresacaba lo siguiente respecto a lo que piensan los jóvenes de los políticos: «Buscan antes su propios intereses o los de su partido que el bien de los ciudadanos (71 %)» y «anteponen los intereses de las multinacionales, los bancos y los grandes grupos de presión a los intereses de los ciudadanos (66,7 %)» (véase, por ejemplo, *El País*, 24 de noviembre de 2010). A partir de acampadas y concentraciones masivas en más de cincuenta ciudades españolas exigiendo democracia real ya, el movimiento 15-M en 2011 fue un brote singular de protestas pacíficas y reivindicativas generadas por el malestar ante la política predominante, protestas que recibieron un alto apoyo de la ciudadanía. Y esto pese a que la calidad de la democracia española resultaba por entonces sorprendentemente aprobada en algunos estudios (véase B. Gómez y otros, *Calidad de la democracia en España. Una auditoría ciudadana*, Ariel, Barcelona, 2010,

ricas que son hegemónicas como en las aplicaciones prácticas que son dominantes[3]. En consecuencia, ninguna filosofía política debería dejar de reconocer que el primero de sus problemas es la política misma, la política que prevalece.

En este sentido, todo filosofar político debe someter a *valoración crítica* las políticas realmente existentes; y en el caso de las filosofías comprometidas con la equidad, deslegitimarlas en la medida en que rasgos como la mentira, la deslealtad, el lucro, etcétera, sean los que la definan. Esto no viene a decir, sin embargo, que la política necesariamente ha de conllevar semejantes rasgos. Afirmarlo implicaría compartir una filosofía de la historia esencialista, difícilmente justificable, y asumir además una filosofía de la política desigualitaria, que sería abiertamente reaccionaria[4].

iii) La *interpretación* que hago del devenir histórico es contemporánea, presentista, en tanto que las acciones políticas que los seres humanos realizamos conforman, junto a las vivencias que recibimos, la tupida red de toda actualidad. Toda facticidad resulta ser sustanciada siempre, como también toda posibilidad, desde el tiempo de cada realidad actual. Recomponemos desde el presente los tiempos pasados mediante la memoria, y asimismo anticipamos los tiempos futuros mediante la imaginación.

Toda *existencia* se vive pues situada en un aquí y un ahora actual. Todo ahora en el que vivimos lo vinculamos con un antes retropro-

y también, desde perspectivas diferenciadas, *Informe sobre la democracia en España*, Fundación Alternativas, Madrid, 2009, y *Transforma España*, Fundación Everis, Madrid, 2010).

3. Si todo filosofar político interesado en las políticas inequitativas hoy se topa de entrada con un amplio desapego respecto a la política misma, es en buena parte porque amplios sectores de la población la vinculan —en la práctica y en la teoría— con la mentira y el engaño, con la deslealtad y la traición, y con el lucro y la avaricia. Es decir, la equiparan intelectual, moral y económicamente con la inequidad. En la medida en que altas dosis de estos elementos estén presentes —y ciertamente lo están— en la idea de política que predomina, esta contestación resulta comprensible e, incluso, imprescindible desde una posición poli(é)tica, pues ni siquiera en las instituciones académicas parece existir interés por la posibilidad de la racionalidad política, premisa ineludible para optar por concepciones razonables de la política.

4. Para que un buen filosofar político pueda ejercer de forma efectiva la crítica equitativista ha de estar *fundamentado* en una concepción de las acciones y vivencias políticas distinta a la que predomina, y hacerlo a la vez desde patrones de validez pluriversalizables. Lo que implica de suyo el desbordamiento de sus actuales fronteras académicas como disciplina institucionalizada, pasando a interpretar las acciones/vivencias de la política como acciones/vivencias sociales que no se reducen al acontecer en una determinada subesfera de lo social, calificada de «lo político». La indisciplina y transversalidad espaciotemporal del filosofar político equitativista es una cuestión *sine qua non* para un replanteamiento adecuado de la idea de política.

yectado —a través del olvido y el recuerdo, con su configuración de narración interpretada de lo que fue pero ya no es, en busca de identidad—, identidad que si se redujese a este vínculo exclusivo correría el peligro de conservar un sentido vital solo reactivo, sin expectativas. De un modo en parte similar, pero en el fondo distinto, vinculamos él mismo ahora con un después proyectado —a través de la fantasía y el deseo, con su específica contextura de relato interpretativo de lo que será pero aún no es, en busca de sentido—, sentido que si se limitara a este mero vínculo asumiría el riesgo de generar una identidad vital solo proactiva, sin sustento[5].

2. ESPAÑA SIGLO XX: CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD

La percepción de la España del pasado siglo como un continuo ontológico se refiere sobre todo a sus dimensiones de enclave geográfico, comunitario y simbólico, pues son estas las coordenadas que dan más sensación de persistencia identitaria (ilusoria o no, según se vea) a lo largo del tiempo. Sin embargo, no se puede dejar de considerar, por ejemplo, que los habitantes del año 2000 de este ente al que se llama España (además de ser personas distintas, como es obvio, a las de principios del siglo) conformaban una población que duplicaba con creces la de 1900, mientras que en ese intervalo la renta per cápita se multiplicó por diez y también se dobló la esperanza de vida y la tasa de alfabetización[6]. Aceptada la existencia de España como una hipotética entidad real o virtual *continua* (Fusi, 2000; Álvarez Junco, 2001; Juliá, 2004), su *discontinuidad* a lo largo y ancho del siglo XX, ya se lo considere como siglo corto o siglo largo[7], no puede

5. Concibo la hermenéutica de la historia entonces de forma genealógica y deconstructiva, como hermenéutica política de la actualidad. Desandaré la convención cronológica buscando comprender las diversas constelaciones de interrogantes de cada presente, en su ligamen de identidad y diferencia. Para ello distingo momentos discontinuos y encadenados de forma retrospectiva, de forma que se puede configurar el campo filosófico-político en cada uno de los momentos a partir de rupturas determinantes (vinculadas al ejercicio de la violencia social de base) y con nociones como las de situación y problemática, y de autores y atractores, nociones aplicadas a los modos plurales del filosofar político en la continuidad y discontinuidades del espacio-tiempo histórico.

6. En 1900 la población española era de unos 18.600.000 habitantes, con una renta per cápita de 1 800 dólares, una esperanza de vida del 34,75 y una tasa de alfabetización del 43,9 %, mientras que en 2000 la población alcanzaba los 40 millones de habitantes, con una renta per cápita 18.000 dólares a paridad de poder adquisitivo, una esperanza de vida del 78,3 % y una tasa de alfabetización del 97,6 %.

7. Como diferentes autores han establecido, el siglo XX difícilmente se sujeta a la cronología estándar. Por ejemplo, para Eric Hobsbawm debe ser considerado como

tampoco ser negada en muchos aspectos, especialmente en los políticos, pues las grandes rupturas internas habidas no son para nadie desconocidas. *Hoy no es ayer*, un libro sobre la España del siglo XX, que significativamente remarca esas discontinuidades desde su título, se abre enumerando las distintas cesuras políticas así:

> Veintitrés años de monarquía constitucional no democrática, más otros siete de monarquía constitucional con dictadura y sin constitución; ocho años de república, de los que tres en guerra civil con parte sustancial del territorio bajo otra dictadura militar; treinta y seis de dictadura, tres de transición y veintitrés de democracia: una elocuente secuencia de lo muy complicado que ha sido establecer en España una forma de Estado basada en un amplio consenso social. La monarquía dictatorial se hundió en 1931 empujada por una fiesta popular que tomó el aire de una revolución; la República fue derrotada en 1939 después de una larga guerra civil; la dictadura quebró entre 1975 y 1977 tras una interminable crisis interna y la democracia solo se instauró en 1978, punto de llegada de un proceso con más conflictos y sobresaltos de los que la memoria hoy hegemónica, con su relato de transición como pasividad, renuncia y amnesia, está dispuesta a reconocer (Juliá, 2010, 9).

No en vano, se ha podido hablar de «tres Españas» (García Delgado y Jiménez, 1999, 16-28), con momentos bien diferenciados. La primera, oligocrática, ocuparía el primer tercio del novecientos, tras el que se produce el corte trágico de la guerra (in)civil, que a su vez genera la segunda España, autocrática, que se extiende hasta fechas de distinta estimación (primeros años cincuenta en lo político-económico o últimos años setenta en lo político-gubernamental), para dar paso a una tercera España, democrática, en el último cuarto de siglo. Aceptaré esta estimación cronológica en tres momentos, aunque con un añadido: el engarce entre el segundo y tercer momento desde el tiempo de lo político-cultural se fragua a principios de los sesenta —al contario del tiempo político-económico (en los primeros cincuenta) y del tiempo político-gubernamental (en de los últimos setenta)—, en los que la crisis de la hegemonía de la cultura oficial fran-

un siglo *corto*, ya que iría de la crisis bélica de 1914 a la de 1989-1991, mientras que para Giovanni Arrighi podría ser entendido como un siglo *largo*, puesto que se iniciaría en la crisis de 1873-1896 y posterior expansión financiera y se alargaría hasta la expansión y la crisis surgida en 2008 (la postulación de un siglo XX corto implica contemplar un siglo XXI *largo* por su lado anterior, iniciado en la década de los noventa, mientras que la consideración de un siglo XX largo obliga a suponer que aún casi no ha comenzado realmente el siglo XXI). Más adelante, en ocasiones, usaremos la noción de siglo XX corto aplicada al ámbito de la filosofía política española.

quista se empieza ya a hacer evidente, sin que el temprano impulso de una nueva subcultura para el consumo de masas, potencialmente favorecedora tanto del entretenimiento como de la evasión, tanto de la integración social como de la desmovilización, lograra ya frenar la eclosión de la cultura liberal del interior, al menos durante varios lustros (Fusi, 1999, 109-147).

Concuerdan con esta tripartición de momentos otros autores, que al periodizar, por ejemplo, la historia del ensayo español del siglo pasado, distinguen un inicial «ciclo de modernidad segura y firme que arranca del último tercio del siglo XIX y se expande sin vergüenza o de manera altiva hasta quedar aplastado —o suspendido, o desviado— por la derrota de la guerra»; un segundo ciclo intermedio de una España que «fue una densa y bárbara disfunción en Europa pero [en la que] ni el ensayo desapareció de las letras españolas ni subsistió solo en la dispersión del exilio, por donde prosiguió aquel ciclo abierto en las boqueadas del XIX»; y un tercer y último ciclo, el del «crecer y madurar, errar y acertar en libertad», que se inició con la emergencia «en la España del interior de nuevos autores y voces renovadas ya casi al filo de los sesenta, cuando hay algo más que insinuaciones sobre la reanudación de un proceso intelectual de apertura al mundo y a la modernidad europea, con otras actitudes», que en apariencia pueden sonar a insospechado «final feliz» (Gracia y Ródenas, 2009, 9). Ni que decir tiene que el filosofar político español se vio afectado, tanto o más que cualquier otra rama de la cultura, por las particularidades político-culturales de estos tres grandes momentos con los que se vio fracturado el casi intransitable carrusel de la reciente historia española.

Así, pues, en consonancia con lo postulado hasta aquí, la interpretación y narración invertirá la ordenación tradicional de los tres momentos, en busca de una mejor comprensión. Y partirá del tercero —el *momento democrático*: poliarquía con pluralismo, más razonabilidad y cooperación entre elites reformistas—, para retroceder al segundo en la cronología convencional —el *momento autocrático*: despotismo sin pluralismo, razonabilidad y cooperación—, y más tarde al primero —el *momento oligocrático*: caciquismo con pluralismo, razonabilidad y cooperación restringida entre elites clientelares—.

3. EL MOMENTO DEMOCRÁTICO: UN PACTO ENTRE ELITES

El «final feliz» con que podría pensarse que terminó el siglo XX español es completamente paradójico. Es solo un final *feliz* si se retro-

proyecta la mirada de forma comparativa desde la plenitud del momento democrático en los ochenta hacia lo que fue España a lo largo de la mayor parte de la centuria. Pero no parece tan feliz si la mirada analítica se concentra en los problemas de finales del XX y principios del siglo XXI. Dificultades de muy diverso orden se han empezado a hacer visibles en los últimos lustros, inducidas por el aumento de la violencia política en todo el mundo globalizado y también en España. No parece que lo que más abunde sea el bienestar individual y societal (ya sea entendido en términos de justicia o de felicidad), pues el malestar político ante el crecimiento de las desigualdades es cada vez más explícito: la década de los dos mil arrancó con el reconocimiento de una gran crisis bélica mundial, a la que se superpuso poco después una no menor crisis económica[8]. En este marco España no ha logrado salir del subdesarrollo social (Navarro)[9], de modo que —por poner solo un ejemplo como botón de muestra— más del cuarenta por ciento de la generación joven permanecía sin trabajo en 2010, con riesgo de convertirse en una «generación perdida», según advirtió con una buena dosis de hipocresía el Fondo Monetario Internacional.

No en vano, haciendo balance, se ha dicho que en países occidentales como España «algo va mal» (Judt, 2010a, 17). Pues ni siquiera el horizonte europeo, al que el España se reincorporó de forma ingenua y confiada en 1985, está exento de claroscuros. Un cuarto de siglo después de aquella incorporación, el europeísmo regeneracionista procedente de Joaquín Costa y Francisco Giner de los Ríos, un siglo atrás (recogido luego en el *dictum* del joven José Ortega y Gasset según el cual «España era el problema y Europa la solución»), atravesaba una profunda crisis. Porque si bien puede pensarse que determinada Europa *posible*, la de las raíces ilustradas y los proyectos de vida civilizados, podría seguir siendo el horizonte de la «solución», como lo era en el primer tercio del siglo XX, lo cierto es que la Europa *real* del siglo XXI, la financiero-monetarista, ha terminado convirtiéndose

8. La violencia política, considerada en sentido amplio, es tanto directa como indirecta (es decir, estructural e ideológica), y solo de forma excepcional es de alta intensidad, basada en la coerción coactiva de origen político militar, pues en su forma ordinaria suele ser de baja intensidad, asentada en la coerción suasiva de origen político económico y político cultural. Véase Kaldor, 2001; Ramonet, 2002; Stiglitz, 2010.

9. La comparación de los ingresos del 20 % de la población con mayores ingresos y el 20 % con menores ingresos (indicador de ratio S80/S20 de desigualdad) pasó en España del 5,4 al 6,0 en la última década, el mayor tirón desde 1995 y el índice de desigualdad más alto de la eurozona («La crisis dispara la desigualdad de ingresos entre los españoles», *El País*, 31 de octubre de 2011).

también en parte del «problema»[10]. Curados entonces de los excesos del historicismo teleológico-progresista, se puede pasar de lleno al momento democrático. La literatura al respecto es amplia y aún tendente a la hagiografía del final feliz. Sin embargo, el fomento premeditado del olvido ha hecho estragos en la memoria colectiva (tal como con cierto retraso admiten algunos especialistas)[11]. Porque, en definitiva, en mayor o menor grado, el miedo social y la mansedumbre política nunca han llegado a desaparecer en la España democrática.

Para los efectos buscados, es factible abocetar este *momento democrático* y sus antecedentes inmediatos en unos pocos y sobrios lineamientos político-sociales. La sociedad española vivió desde el inicio de los años sesenta una gran transformación poblacional, con grandes movimientos migratorios en el interior y al exterior. Al tiempo, conoció un proceso de fuerte acumulación de capital y amplia transformación de estructuras (decrecimiento de las agrarias y crecimiento de las industriales y de servicios), en una agitada secuencia de situaciones económicas (que combinaron crisis y ajustes duros —como los del decenio 1975-1984—, con fases de crecimiento, estabilidad y recesión al ritmo europeo, que terminaron favoreciendo un modelo productivo de engañosa estabilidad desreguladora, con especulación inmobiliaria y financiarización de la economía). Las crecientes pugnas por la continuidad, reforma o ruptura democrática del régimen de dictadura se sucedieron en una —a veces entusiasta, a veces penosa, a veces

10. Como escribió el mismo Tony Judt (al finalizar su monumental historia del segundo medio siglo XX), la Europa del final del siglo XX carecía de la homogeneidad inherente a las confiadas descripciones que se hicieron del *fin de siècle* anterior (2010b, 1110). Una década después del año 2000 la percepción del problema europeo era mucho más severa: «En el conflictivo escenario que se extiende por Europa en estos tiempos, dos proyectos se baten a duelo. Uno, el del ajuste y el despotismo financiero, lleva en su seno la semilla de un futuro lúgubre, capaz de convocar los peores fantasmas del populismo represivo, la xenofobia y el nacionalismo excluyente. El otro, el de la Europa movilizada en defensa de los derechos sociales y los bienes públicos, comunes, contiene en cambio la promesa de una alternativa igualitaria y democrática al desorden actual, dentro pero también más allá de las fronteras estatales. En ese contexto, el imperativo ético y político de los tiempos por venir no puede ser otro que preservar esta Europa indómita de la fragmentación, el enfrentamiento cainita y la criminalización. Y hacerle espacio. Y conseguir que dure» (Pisarello y Asens, s.f.).

11. El mismo Juliá, por ejemplo, ha tratado tardíamente de denunciar y hacer un balance de tan controvertido problema en «Echar al olvido: memoria y amnistía en la transición a la democracia» (uno de los ensayos del citado *Hoy no es ayer*). Véase también P. Aguilar, *Memoria y olvido de la guerra civil española*, Alianza, Madrid, 1996; y F. Espinosa, *Contra el olvido. Historia y memoria de la guerra civil*, Crítica, Barcelona, 2006. Un ejemplo de irresponsable desmemoria intencionada, que sigue teniendo graves consecuencias en el presente, fue y sigue siendo el vergonzoso abandono español de su colonia sahariana en 1975 (Sobero, 2010).

trágica— secuencia de acontecimientos que terminaron saldándose, a la muerte del dictador, mediante una «reforma pactada» entre las elites gubernamentales, militares, empresariales, eclesiales y opositoras del país de países que es España. Bajo una presión y entusiasmo cívico imparable, se instauró sin apenas solución de continuidad un híbrido régimen democrático de capitalismo avanzado con monarquía parlamentaria —un «Estado social y democrático de Derecho», según lo define la Constitución de 1978—, que arrancó con diferentes titubeos ante las reiteradas acometidas golpistas (la más relevante en febrero de 1981) y actos de violencia terrorista de origen vario (especialmente de ETA y a pesar de la amnistía promulgada en 1977), pero un régimen que sin embargo se fue estabilizando como *modus vivendi* según los ambivalentes parámetros de las democracias europeas de aquel momento. En este contexto, el nuevo contrato social de implantación de un régimen democrático constitucional en España fue una conquista social innegable, sin parangón en la historia española —en realidad, una conquista de la esforzada lucha democrática de personas y sociedades contra un régimen autocrático fundamentado en el ejercicio de la violencia de base en todos los ámbitos de la vida—.

3.1. *Ascenso y caída político-cultural*

La tenaz —aunque minoritaria— crítica a la obsoleta cultura oficialista de los años sesenta fue ya en la década siguiente un clamor imposible de silenciar. En la efervescencia de la transición a la democracia los diversos campos culturales experimentaron una radical transformación. En los setenta, una pluralidad muy intensa y cada vez más extensa de voces de orientación social-liberal (socialistas, comunistas, nacionalistas, feministas, ecologistas, etc.) y también de orientación liberal-conservadora moderada, unidas por una amalgama que parecía legitimarlo todo bajo la etiqueta del «antifranquismo», se hizo oír con fuerza en los campos de la enseñanza, el periodismo, la literatura, la poesía, las artes, la ciencia y la filosofía. También en las asociaciones vecinales, los colegios profesionales y las nuevas instituciones locales y autonómicas, tanto del centro como de las periferias españolas. Así fue la ardua subida al tobogán cultural de la modernización. Pero solo hasta entrados los ochenta, en los que empezó a ponerse de manifiesto una nueva situación: con el acceso a la «posmodernista» sociedad de consumo, la amplitud y el vigor de la cultura pública social-liberal y progresista empezaron a disminuir a marchas forzadas en algunos ámbitos primordiales.

Al terminar el *corto* siglo XX español, en los primeros noventa, las ansias de cambio estaban más que diluidas. El gobierno socialde-

mócrata y la oposición conservadora colaboraron en la pseudolegal e ilegítima guerra del Golfo al tiempo que se aprestaron a afrontar un lustro de crisis económica, desgaste y crispación política que terminó por ir entregando la gobernanza entera, vía urnas, al liberal-conservadurismo en proceso de reorganización. «En los años noventa —como se ha escrito— se haría evidente, sin embargo, algo que quedó simplemente insinuado al principio: lo mucho que dicho cambio tenía de contradictorio y engañoso... Una cierta trivialización de la cultura, convertida en moda, acto social y espectáculo; una desvalorización de la verdadera cultura, por la aceptación acrítica y desjerarquizada de cualquier producto seudocultural...; el precio, en suma, de la banalidad, la confusión y la falsedad» (Fusi, 1999, 189). En fin, ya en un nuevo mundo unimultipolar, la última década del siglo bien puede ser considerada como la primera del *largo* siglo XXI, con España convertida de lleno en sociedad informacional del espectáculo e inserta en un mundo imperial globalizado.

El momento democrático español puede ser entendido en conjunto como un acelerado y progresivo ciclo de fascinación, madurez e inercia colectiva por la libertad. Durante este periodo de crisis y reforma democratizadora de la violenta dictadura, la política —de la mano de una ciudadanía variopinta, inicialmente entusiasta e ingenua (y con insuficiente formación democrática)— llegó a alcanzar una generosidad de miras pocas veces lograda en la historia de la muy prolongada y azarosa modernización española. No en vano, se ha hablado de «restitución de la modernidad» (Gracia y Ródenas, 2011, 139-224). Cuando el entusiasmo se fue descomponiendo, apareció un estilo de vida desencantado —en paralelo al afianzamiento de una cada vez más asfixiante partitocracia, con un camuflado nuevo «turnismo»—, un estilo de convivencia escapista, que cuestionaba o daba la espalda a la actividad política, sin que al tiempo hubiese llegado a fructificar una consistente y generalizada cultura democrática en las más jóvenes generaciones. El proyecto ilustrado, no solo en sus versiones social-liberales sino también en las liberal-conservadoras, corrió el riesgo de quedar una vez más inacabado en España, de forma parecida a lo ocurrido en algunos otros países europeos. La narrativa de las dos Españas (pese al optimismo de quienes pensaron que había desaparecido por mor de la definitiva «reconciliación» de ambas, convertida en «curiosidades de tiempos pasados» [Juliá, 2004, 445-462]) no ha muerto ni mucho menos, y en sus extremos sigue existiendo aunque travestida con los ropajes propios de los inicios del siglo XXI[12].

12. No es de extrañar, cuando —como ha escrito Abellán, un autor nada propenso a las extralimitaciones— «de hecho, el español medio ha vivido durante casi los úl-

3.2. *Institucionalización de la filosofía política como disciplina académica*

El campo filosófico no pudo dejar de verse afectado, en su relativa autonomía, por los vaivenes propios de un momento democrático como el vivido. Algunos análisis sociológicos de la transición filosófica entre los años sesenta y noventa han contrapuesto a «herederos» oficiales de la dictadura y «pretendientes» del nuevo régimen democrático, cuyo relevo se fue produciendo en los setenta, coincidiendo en parte con la desaparición del dictador (Vázquez, 2009). Pero en lo que se refiere al desarrollo disciplinar del ámbito filosófico-político en sentido estricto se observa un retraso forzado (tal vez, entre otras razones, por lo sensible que resultaba la materia política en aquel entonces y también, bueno es decirlo, por la falta de madurez académica que aún existía), de modo que su centro de gravedad debe ser desplazado casi una década y situarlo en un mínimo acontecimiento de la política administrativa universitaria de mitad de los ochenta, acontecimiento que terminó por resultar relevante y ligó dos situaciones bien distintas del momento democrático (la predisciplinar, que a partir de los sesenta duró casi un cuarto de siglo, y la posdisciplinar de la actualidad). Bajo la acción de filósofos del derecho y la moral como Elías Díaz y Javier Muguerza y con el empuje de algunos otros, el filosofar político dejó de estar oficialmente ninguneado y fue formalmente reconocido como «disciplina académica» en la enseñanza universitaria española, por real decreto de principios del curso 1984-1985. Y esto pese a que no mucho después —en significativa paradoja— la nueva disciplina fue eliminada de la denominación del área de conocimiento de la que formó parte, quedando tras la reforma inicial y esta contrarreforma como una materia más en las facultades de Filosofía, la dedicada al «estudio crítico de la organización y funcionamiento de las sociedades», en formulación transdisciplinar donde las haya[13].

timos dos siglos bajo la amenaza permanente de una guerra civil que nos ha impuesto una derecha intolerante y salvaje» (Abellán, 2001).

13. La filosofía política se convirtió en disciplina reconocida y pudo aparecer como materia troncal obligatoria en los planes de estudios universitarios desde finales de los ochenta gracias al Real Decreto 1888/1984, de 26 de septiembre, por el que se creó el área de conocimiento «Filosofía del Derecho, Moral y Política» (formando parte del catálogo general recogido en su anexo). El área fue extinguida por la Resolución del Consejo de Universidades de 28 de noviembre de 1996, creándose las de «Filosofía del Derecho» y «Filosofía Moral». Desapareció del catálogo de áreas, sin que fuese atendida la carta abierta, encabezada por Fernando Quesada, solicitando al Consejo de Universidades su reconocimiento como área de conocimiento autónoma. La Filo-

En cualquier caso, el cambio no fue solo formal: provocó una nueva situación intelectual e institucional. Porque, a fin de cuentas, implicó su implantación académica como disciplina de conocimiento autónomo en España. Al calor de los pensadores que hicieron de atractores[14] en la democratización filosófica desde finales de los sesenta, especialmente José Luis L. Aranguren y Manuel Sacristán, algunos profesores más jóvenes, miembros de las generaciones del 56/68, se implicaron en la tarea de implantación de la filosofía política, y a su alrededor, en diferentes universidades, se formaron pequeños grupos de debate sobre la cultura y el pensamiento político, casi siempre de corte social-liberal con sus muchas variantes (y con predominio inicial —aunque sin exclusividad— de las principales formas de marxismo crítico). Surgieron de inmediato iniciativas entusiastas, entre las que cabe reseñar en primer lugar el Seminario de Filosofía Política impulsado por Fernando Quesada y Alberto Saoner[15], en el Instituto de Filosofía del CSIC (instituto que renovado y dirigido a la sazón por Muguerza contó con el apoyo de varias universidades españolas e iberoamericanas en las que se celebraron constantes encuentros, jornadas y congresos)[16]. Además, en la nueva situación posdiscipli-

sofía Política —disputada por algunos profesores de las dos nuevas áreas— quedó reducida a una materia que en las directrices del Plan Bolonia, una década después, apareció en los nuevos grados que sustituyeron a las licenciaturas en unión de la Filosofía Social. Las consecuencias no se hicieron esperar.

14. Entiendo por «atractor» a un filósofo y/o profesor al que se acercan otros durante un periodo de tiempo significativo, de modo que se establecen trayectorias profesionales de proximidad en red que resisten perturbaciones de cierta intensidad emotiva e intelectual, sin que sea necesario considerar su agrupación en escuelas.

15. Desde mitad de los ochenta hasta iniciados los noventa, ese Seminario reunió a profesoras y profesores de Filosofía Política de forma regular e invitó a muchos otros (españoles y latinoamericanos, sobre todo) que ya se dedicaban al filosofar político. Miembros más o menos estables del Seminario fueron, además de Quesada y Saoner, J. C. Acinas, M. J. Agra, A. Arteta, M. Ballestero, J. M. Bermudo, J. Blanco, F. Colom, A. García Santesmases, J. M. Hernández, J. M.ª Mardones, F. J. Martínez, R. Mate, J. G. Morán, J. Peña, P. Ródenas, R. Rodríguez Guerra, B. Riutort, J. Valdivieso y R. Vargas-Machuca, casi todos profesores de la disciplina en Andalucía, Baleares, Canarias, Castilla-León, Cataluña, Euskadi, Galicia y Madrid. De este Seminario permanente surgieron diversas publicaciones colectivas y derivó la creación en 1993 de la *Revista Internacional de Filosofía Política*, con la colaboración de la UNED de España y la UAM de México, revista que publicó 35 números y se mantuvo hasta 2010, dirigida también por Quesada.

16. En 1990, el Instituto de Filosofía lanzó *Isegoría*, revista de filosofía moral y política, dirigida por Muguerza. Y se inició en 1992, con la colaboración investigadora de varios organismos filosóficos de España, México y Argentina, la edición de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, que en 1996 y 1997 publicó dos volúmenes colectivos dedicados a la filosofía política, editados por E. Díaz y A. Ruiz Miguel, uno, y por F. Quesada, el otro. Fueron más de dos décadas de investigación coordina-

nar, desde mitad de los ochenta fueron dotándose plazas docentes para la enseñanza de la nueva materia «troncal» (y se introdujeron asignaturas afines en algunos nuevos planes de estudios), tras las que una parte del profesorado, cultivador fronterizo del pensamiento político, se sintió de inmediato atraído, profesional y vocacionalmente. Y junto a estos profesores y profesoras, en estrecha cercanía, pequeños grupos de jóvenes investigadores pudieron ya desarrollar su carrera académica inmersos en la nueva disciplina[17].

En esta situación, de mitad de los ochenta en adelante, la investigación filosófico-política dejó de ser perseguida o denostada (como ocurrió todavía en los setenta), y poco a poco fue quedando atrás su estigmatización, acusada de sospechosa «ideologización». Incluso llegó a estar de moda, si así puede decirse. La perspectiva política (que antes solo existía en las Facultades de Derecho y de Historia, en algunas nuevas de Ciencias Políticas y en reductos aislados de las de Economía) se empezó asimismo a incorporar a los programas docentes de disciplinas cercanas y se habló ya de política de la ciencia y la tecnología, de política como ética aplicada, de historia del pensamiento político, de psicología, sociología y antropología política, etc. Según esta interpretación, en los ochenta hay que considerar como a uno de los principales atractores *directos* para el quehacer filosófico político académico al mencionado Fernando Quesada, además de como atractores *indirectos* a Elías Díaz[18] y Javier Muguerza[19] (pues ambos

da por el Instituto de Filosofía del CSIC, el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y el Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires, y treinta y tres volúmenes colectivos, publicados por la editorial Trotta.

17. Se puede destacar, entre otros muchos más, a J. M. Rosales y M. Toscano en Andalucía, a Á. Pujol, J. Riechmann y J. Vergés en Cataluña y J. C. Velasco en Madrid, además de los ya citados J. Blanco, J. M. Hernández, R. Rodríguez Guerra y J. Valdivieso, en Galicia, Madrid, Canarias y Baleares.

18. En las cercanías de E. Díaz estuvieron sus coetáneos L. García San Miguel, J. Delgado Pinto, N. López Calera, G. Peces-Barba e incluso J.-R. Capella, y a su alrededor se aglutinaron F. Laporta, L. Hierro, V. Zapatero, A. Ruiz Miguel, E. Fernández, M. Atienza, J. Sauquillo, entre otros iusfilósofos de las facultades de Derecho (véase AA.VV., 2007; Bañuls, 2002). Puso un gran entusiasmo en la dirección de la revista *Sistema*, que dirigió desde su origen, y colaboró en otras, como *Doxa*, que le dedicó el monográfico 15-16. Con fuerte afinidad hacia el pensamiento político, además de sus trabajos sobre sociología y filosofía del derecho, escribió sobre la historia del pensamiento político español, sobre Estado, socialdemocracia, democracia y legitimidad, etcétera.

19. Algo parecido, con amplia multidisciplinariedad, ocurrió en las facultades de Filosofía con Muguerza, al que su colega Pedro Cerezo reconoció como «continuador del espíritu de la Escuela de Madrid». No solo se entroncó con Muguerza una parte del subcampo de la ética; también de la lógica, la filosofía de las ciencias y del lenguaje, la filosofía de la religión, la historia de la filosofía, la teoría feminista, etc. Su papel de atractor filosófico ha sido narrado de forma adecuada en el libro de F. Vázquez (2009).

prefirieron no abandonar del todo sus respectivos campos originarios, lo que también pasó con muchos otros jóvenes profesores del momento, que no llegaron a instalarse con exclusividad en el campo filosófico político[20]). Lo contrario de lo que fue ocurriendo con unos pocos que paso a paso decidieron hacer de la filosofía política casi su principal quehacer (como, por ejemplo, José Rubio Carracedo)[21], siendo el caso de los legatarios de Sacristán del todo singular (con Juan-Ramón Capella a la cabeza)[22]. Con todo, el contrato social de las elites universitarias sobre la institucionalización de la filosofía política en España había fraguado, pudiéndose con ello establecer un antes y un después en la historia de la disciplina.

Las luces y sombras del posterior desarrollo disciplinar (hasta el fin convencional del siglo) quedan fuera de foco aquí. Aunque no es

Entre los profesores no especializados directamente en filosofía moral me atrevo a sugerir los nombres de J. F. Álvarez, C. Amorós, R. R. Aramayo, J. C. Bermejo, E. de Bustos, M. Cruz, A. Deaño, J. Echeverría, M. Fraijó, J. C. García-Bermejo, J. M.ª González, E. Pérez Sedeño, M. Á. Quintanilla, C. Roldán, J. Sauquillo, L. Vega y G. Vilar (véase *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Plaza y Valdés, Madrid, 2006, libro colectivo en el que participan algunos de los nombrados). Además de todos ellos, es obligado mencionar también desde la ética al menos a G. Bello, E. Bonete, V. Camps, A. Cortina, E. Guisán, C. Gómez, C. Thiebaut, A. Valcárcel y A. Valdecantos, entre muchos otros.

20. Por ejemplo, C. Amorós, que a partir de *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, reunió las condiciones para convertirse en la principal atractora filosófica en la teoría feminista española; N. Bilbeny, V. Bozal, V. Camps, P. Cerezo, A. Cortina, J. M.ª González, F. Martínez Marzoa, R. Mate, X. Rubert de Ventós, C. Thiebaut, E. Trías, J. Sádaba, F. Savater, prototipo del pensador mediático con obra extensa, A. Valcárcel y J. L. Villacañas, cultivadores todos del filosofar político pero desde y junto a sus iniciales campos filosóficos. Junto a ellos, y a los citados en la nota anterior, me gustaría incorporar los nombres de los economistas J. Martínez Alier y J. M. Naredo, que fueron los atractores fundamentales para la teoría ecologista española.

21. No se puede olvidar la labor de otros filósofos, sociólogos, politólogos y/o juristas como, de nuevo por orden alfabético, M. Caminal, M. Castells, J. M. Colomer, L. Falcón, S. Giner, V. Navarro, F. Requejo y J. Subirats en Cataluña, y J. L. Abellán, R. del Águila, P. Badillo, A. de Blas, A. Elorza, R. García Cotarelo, E. Gil Calvo, L. González Seara, D. Innerarity, R. Máiz, J. M.ª Maravall, R. Morodo, C. Moya, J. Pastor, V. Pérez-Díaz, I. Sotelo, J. F. Tezanos y F. Vallespín, repartidos por otros lugares de las Españas.

22. Tras Sacristán se aglutinó inicialmente un buen elenco de profesores y pensadores vinculados a las ciencias y la filosofía, todos ellos interesados por la teoría, el análisis y la práctica política desde una versión del marxismo cada vez menos ortodoxa (y en algunos casos ni siquiera marxista): desde la filosofía del derecho, de las ciencias y de la moral o desde la historia del pensamiento y la metafísica es obligado citar (además de al recién mencionado Capella) al menos a M. Candel, A. Domènech, F. Fernández Buey, S. López Arnal, J. Muñoz, F. Ovejero, J. Riechmann, J. M.ª Ripalda y J. Sempere, apoyados inicialmente en revistas socialistas y republicanas como *Materiales* y *Mientras Tanto*. También a mayor distancia ideológica J. Mosterín y M. Cruz.

difícil intuir, como conclusión anticipada, que han ido apareciendo rasgos y riesgos de nuevo tipo que podrían convertir el pensamiento político libre en rutina domesticada (de clases, comunicaciones, artículos y libros muchas veces del todo prescindibles), en especial si se ignora la experiencia real de lo que la política es en relación al análisis de los poderes de dominación en la perspectiva de la justicia emancipatoria. Desde este enfoque hay que anotar que los esfuerzos de especialización fueron enormes, tanto en la introducción del pensamiento político occidental como en la enseñanza y divulgación democrática junto a la creatividad en la medida de las posibilidades del *Zeitgeist*, el espíritu del tiempo y horizonte cultural del momento democrático. Pero, como he señalado, el desencanto «posmodernista» conllevó un inesperado efecto despolitizador (del que el estudiantado universitario de las décadas de los noventa y dos mil fueron un nítido ejemplo). Los peligros futuros de un disciplinamiento reduccionista, distorsionador y trivializante del filosofar político no son una quimera, aunque tampoco resultan inevitables.

Aunque no es posible estudiar aquí las aportaciones filosóficas de los diferentes autores (a la mayoría de los cuales me he visto obligado de forma injusta a recluirlos en las anteriores notas a pie de página), ha de quedar constancia de que, en cualquier caso, las problemáticas porfiadamente visitadas en los últimos lustros del siglo fueron muy variadas. Citaré algunas: la naturaleza de la filosofía política y las relaciones de la política con la ética y el derecho (muchas veces centradas en las cuestiones de lo bueno y lo justo, de la legalidad y la legitimidad, y de la democracia y la justicia); la recepción de las filosofías políticas anglosajonas, alemanas y francesas (como también las italianas); los debates sobre el social-liberalismo (en especial, sobre la crisis del marxismo y la posterior de la socialdemocracia) y el liberal-conservadurismo (con insistencia en los estragos inequitativos del ultra-liberalismo y las sucesivas «revoluciones conservadoras»); la interrelación de las cuestiones social, nacional y estatal en la especificidad interna española (en una nueva fase de la discusión sobre el «problema de España», contiguo a la construcción de un nuevo hispanismo democrático e intercultural, recuperador del exilio y de los clásicos del pensamiento español); la atracción por el nuevo republicanismo en el nuevo mundo posbipolar, lindante con los debates importados sobre el posmodernismo y el antagonismo individualismo/comunitarismo; la teorización de los nuevos dilemas de las democracias reales, de la ciudadanía y de los derechos humanos; el interés por la exclusión social junto a la cuestión de las políticas migratorias; el acercamiento a las teorías feministas y las teorías ecológicas en rela-

ción al filosofar político; la reconsideración de las nuevas formas de violencia y de guerra desde enfoques renovados, etc. Más no cabe aquí extenderse al respecto dado que algunos interrogantes genealógicos aún están a la espera.

3.3. *Condiciones de posibilidad para el filosofar político*

¿Qué factores hicieron a mitad de los ochenta realizable el contrato social de institucionalización del filosofar político en las universidades españolas? Los cambios sociales de la primera parte del momento democrático (en los veinticinco años posteriores a los sesenta) se realizaron en incesante lucha por las libertades (empezando por la de pensamiento y la de expresión) de algunas minorías en todos los ámbitos de la vida pública. La situación pre-disciplinar de la filosofía política, considerada en sentido estricto, arrancaba en la España interior de casi cero y tuvo que recorrer, como cualquier otra actividad vinculada al librepensamiento, un trayecto realmente penoso, trayecto que se hizo casi eterno para sus principales actores, pues se trataba, en efecto, de salir del auténtico agujero negro cultural que había horadado el régimen franquista. Porque la dictadura había tenido un éxito incuestionable en su objetivo de despolitizar violentamente a las mayorías por vía de la represión. Los distintos ritmos de la parálisis autárquica posterior a la guerra hubieron de dejar paso a finales de los cincuenta en lo político-económico a una desconfiada liberalización y en los sesenta a un tecnocrático desarrollismo, pero no encontraron una apertura suficiente en lo político-gubernamental hasta poco después de la muerte misma del dictador en 1975 (y esto pese a presión de las esforzadas y cada vez mayores luchas obreras y estudiantiles). Sin embargo, el ritmo de lo político-cultural fue distinto.

Ya en los sesenta se podía empezar a percibir que «el franquismo había perdido la batalla de la cultura» (Fusi, 1999, 125), especialmente en el ámbito de las universidades. Aunque casi todo estaba por hacer en lo que se refiere al vivir y salir de aquel oscuro túnel. En 1963 reapareció, por ejemplo, la orteguiana *Revista de Occidente* y aparecieron *Cuadernos para el Diálogo* y poco después *Cuadernos del Ruedo Ibérico* (en París), que coexistieron con *Destino*, *El Ciervo* y *Triunfo*, iniciándose no mucho más tarde el *boom* del libro de bolsillo. Al tiempo, el incremento del estudiantado en los niveles de bachillerato y universidad se produjo de forma exponencial durante los sesenta y setenta, con pequeños sectores políticamente cada vez más motivados y activos, cuyas tasas de crecimiento se situaron muy por encima de las de la población española. En aquella situación, el pen-

sar mundano democrático sobre la política no podía ser aún otra cosa que vehemente cultura de oposición y entusiasta discurso de anhelo de una transformación social profunda. El corte con la España republicana había sido, en términos de opinión pública, total. Atractores intelectuales como Aranguren y Sacristán estaban en estimable compañía, proviniendo como provenían de unas generaciones que iniciadas en las filas católicas y falangistas, en los márgenes juveniles del régimen, y junto a otros más jóvenes aún evolucionaron con rapidez, hacia un cristianismo heterodoxo en el caso de Aranguren (a partir de una tesis doctoral en 1951 sobre protestantismo y moral), y hacia un marxismo crítico en el de Sacristán (desde una tesis en 1959 sobre las ideas gnoseológicas de Heidegger)[23]. Y no sin represión: Sacristán vio cómo se le negaba con obstinación sistemática un digno acceso a la cátedra universitaria desde 1962 y Aranguren fue expulsado de la suya en 1965 (junto a Tierno Galván y García Calvo, con las renuncias subsiguientes de Valverde y algunos otros jóvenes profesores).

En el franquismo tardío, de los sesenta en adelante, algunos pensadores nacidos antes de 1930 fueron cruciales para nutrir las crecientes ansias democráticas de los jóvenes de entonces[24]. Varias de sus obras jugaron, en su cercanía vivencial, un papel importante en la formación intelectual de buena parte de los autores de las generaciones del 56 y 68, e incluso de la del 75 (aunque lo principal de su formación provino, como es sabido, de la gran literatura científico-filosófica clásica, incluyendo el pensamiento español institucionista y regeneracionista, y del paulatino acceso a la filosofía contemporánea del exterior, casi inaccesible hasta la transición política misma). Sin

23. Para una valoración amplia de las diferentes trayectorias de Aranguren y Sacristán puede verse, en el caso del primero: Rodríguez Aramayo *et al.*, 1991; AA.VV., 1993; AA.VV., 1997; Hermida, 1997; y en el caso del segundo: AA.VV., 1996, 2006 y 2007b; Capella, 2005.

24. Recordaré algunos nombres (por fecha de nacimiento posterior a 1880 y anterior a 1930): E. d'Ors, J. Ortega y Gasset, R. Carande, X. Zubiri (desde sus cursos privados), P. Laín Entralgo, F. González Vicén, E. Gómez Arboleya, L. Díez del Corral, J. M. Hernández-Rubio, A. Rodríguez Huéscar, C. Ollero, J. Ruiz-Giménez, A. Truyol y Serra, J. Marías, E. Miret Magdalena, J. L. Sampedro, E. Tierno Galván, F. Murillo Ferrol, I. Fernández de Castro, C. Castilla del Pino, F. Montero Moliner, P. Lucas Verdú, G. Bueno, C. París, M. Garrido, J. M.ª Valverde, A. García Calvo, E. Lledó, J. Ibáñez y L. García San Miguel. Libros de distintas fechas de J. L. Abellán, E. Díaz, J. F. Marsal, B. Oltra, A. Moreno, R. Gubern, J. Gracia, entre otros, resultan de interés para el análisis de este periodo. Poco a poco, además, fue circulando también alguna que otra obra de los pensadores en el exilio: A. Castro, C. Sánchez Albornoz, J. Bergamín, J. D. García Bacca, M. Zambrano, F. Ayala, M. García Pelayo, J. Ferrater Mora, M. Tuñón de Lara, A. Sánchez Vázquez, J. Marichal, R. Xirau, J. J. Linz, M. Ballestero, etcétera.

ese tiempo de sazón y renacimiento —además de Aranguren, con su *Ética y política* (1963), y Sacristán, con su *Introducción a la lógica y análisis formal* (1964), fue un tiempo en el que destacó, por ejemplo, Enrique Tierno Galván, con su *Humanismo y sociedad* (1964) y su *Razón mecánica y razón dialéctica* (1969), entre otros valiosos autores[25]—, no habría podido producirse la obra filosófica de los atractores posteriores del momento democrático como Díaz[26] y Muguerza, primero, y Quesada luego (y junto a ellos Amorós, Martínez Alier y Naredo). Su ejemplar tarea —junto a la de muchos más de los citados, que si hubiese espacio habría que volver a mencionar de nuevo— fue la de pensar por sí mismos, con la racionalidad y creatividad que exigía la situación, desde una perspectiva problematizadora específica, conscientes del páramo del que las universidades habían de salir, transitando y recuperando el pensamiento democrático ilustrado desde una lectura crítica, ya fuese jurídica, ética, política, feminista y/o ecológica, como sus bio-bibliografías enteras lo pusieron en evidencia. Máxime si se tiene presente la tragedia histórica de la que trataban de alejarse junto al lento caminar de los pueblos de España.

4. EL MOMENTO AUTOCRÁTICO: UNA IMPOSICIÓN ILEGÍTIMA

¿Qué ocurrió para que el régimen democrático del último cuarto del siglo XX español se tuviese que plantear casi *ex novo* y terminase siendo tan pusilánime y desmemoriado? De muchas maneras se ha tratado de contestar esta pregunta. Desde el enfoque poli(é)tico que estoy

25. Hay que destacar también a los pensadores filosófico políticos del exilio como F. de los Ríos, M. García Pelayo y A. Sánchez Vázquez, puesto que obras como *El sentido humanista del socialismo* (1926), del primero (recuperado de escondidas bibliotecas y republicado en 1957 en Buenos Aires), *Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político* (1968), entre los muchos libros del segundo, y *Filosofía de la praxis* (1967), del último, más allá de su intrínseco valor histórico-teórico, ejercieron —junto a los libros de Aranguren, Sacristán, Tierno y demás— una influencia nada desdeñable en muchos de los jóvenes social-liberales y liberal-conservadores protagonistas de las luchas antifranquistas y de la democratización de las universidades españolas.

26. E. Díaz ya había publicado en 1966 su libro «juvenil» *Estado de derecho y sociedad democrática* (Taurus, Madrid, 1984). Tanto en *Ética y política* (Guadarrama, Madrid, 1963) de Aranguren como en este, el análisis democrático del poder desde la perspectiva de la justicia es el enfoque que se adopta y que no dejará de interpelar a los lectores. No en vano, Díaz comenta que la idea de Estado de justicia de Aranguren se acerca a su concepción del Estado democrático de derecho (*ibid.*, 113-114), aunque algunas de las insuficiencias de su enfoque de la relación entre democracia y capitalismo fueron de inmediato señaladas por J.-R. Capella («Sobre el Estado de Derecho y la democracia (A propósito de un libro de Elías Díaz)», en 1967 (texto recogido en Hierro, Laporta y Ruiz Miguel, 2007).

suscribiendo no cabe duda de que lo ocurrido fue una consecuencia directa de aquella imposición brutal previa, la de un régimen dictatorial militarizado —una peculiar forma de fascismo con asiento religioso— que, mediante el ejercicio de una violencia belicista sistemática de alta y de baja intensidad, reprimió las libertades y derechos republicanos de la ciudadanía española desde finales de los años treinta (a partir de la ilegal e ilegítima sublevación belicista del 36) y a lo largo de gran parte del siglo XX. Lo ocurrido conforma el que he llamado *momento autocrático*, un tiempo despótico que suprimió todo rastro de pluralismo, razonabilidad y cooperación social, y que, como se ha escrito, «no fue un paréntesis en la historia de España de este siglo, sino el *elemento central* que dominó el escenario de forma absoluta durante cuatro décadas» (Casanova y Gil, 2009, 372). A esto hay que añadir que la tragedia española fue, como todas las tragedias, impar:

> La dictadura de Franco fue la única en Europa que surgió de una guerra... El exterminio del contrario en la guerra dio paso a la centralización y control de la violencia por parte de la autoridad militar, un terror institucionalizado y amparado por la legislación represiva del nuevo Estado. Ese Estado de terror, continuación del Estado de guerra, transformó la sociedad española, destruyó familias enteras e inundó la vida cotidiana de prácticas coercitivas y de castigo. Como han demostrado diversos estudios, la violencia fue la médula espinal de la dictadura de Franco (*ibid.*, 231-232).

Después de la sublevación militarista y la subsiguiente guerra, el primer decenio franquista no fue arranque de nada nuevo sino más propiamente final de partida, prolongación de una situación de extraordinaria violencia y penuria, con la continuidad de los objetivos e instrumentos de una política propios de una economía de guerra. Dice mucho de ello el retroceso del consumo privado (por ejemplo, el de carne descendió hasta el de los años veinte), mientras que el índice de inversión no logró volverse a situar a los niveles de los años treinta hasta 1945 (García Delgado y Jiménez, 1999, 117). Lamentarse, pues, del estado general de la enseñanza y la cultura, del pensamiento científico y filosófico y de la literatura española en los inicios del último cuarto del siglo XX es algo que —en relación al horror de lo ocurrido durante los cuarenta años centrales del siglo— podría parecer «desproporcionado y casi aristocrático»[27]. Pero lo cierto es

27. Expresión de Félix Grande recogida por Díaz (1983, 22) para referirse a la dinámica de la poesía después de la guerra, pero que se puede generalizar a toda la

que la totalidad de los historiadores —me refiero a los que no desprecian la realidad de los hechos— concuerdan en que «la victoria fueron muchas victorias, como los modos de vivir la derrota fueron múltiples, casi tanto como las vivencias del exilio... La asfixiante coacción del fascismo nacionalcatólico redujo al mínimo los márgenes de actuación pública porque estuvieron estrechamente vigilados y regulados por un fortísimo aparato de control ideológico ejecutado (y avalado) desde los medios culturales, académicos y periodísticos» (Gracia y Ródenas, 2009, 15)[28].

Por eso son del todo pertinentes las preguntas de Elías Díaz sobre lo aportado por el pensamiento franquista español y sobre las tareas que había de afrontar en oposición el pensamiento liberal, democrático y socialista español después del 39. Y su propia respuesta nos puede servir de apretada síntesis sobre lo que se impuso por la fuerza y lo que hubo arduamente que deshacer en este largo periodo histórico: frente el recelo antiintelectual del catolicismo hispánico y el irracionalismo de inspiración fascista, un tenaz trabajo de reconstrucción de la razón; contra la liquidación de las libertades, una labor intelectual de real liberación humana; ante la fobia al pensamiento anterior al 36, tender un puente hacia el pasado, recuperando la cultura de la Institución Libre de Enseñanza, de las generaciones del 98 y del 14, y en general el pensamiento social-liberal (en el que se incluyen todas las variantes democráticas del igualitarismo equitativista), reconstruyendo en especial la comunidad intelectual con el exilio; y contra el aislamiento y uniformismo intelectual españolista, establecer contacto con «las nefandas filosofías extranjerizantes» y afirmar la pluralidad lingüística y cultural de las nacionalidades y regiones hispánicas

cultura, puesto que, como aquel escribió (en 1969), «entre caídos en combate, víctimas de los bombardeos, desaparecidos, etcétera, la guerra civil costó en España, además de un minucioso trauma nacional, más de un millón de vidas humanas». La investigación histórica de los últimos lustros ha podido concretar con mayor precisión las cifras de la violencia ilegítima: aproximadamente unas 600.000 víctimas mortales (100.000 por la represión de los militares sublevados y 55.000 por la violencia en la zona republicana), 500.000 en prisiones y campos de concentración, 450.000 refugiados en el primer trimestre de 1939 (170.000 mujeres, niños y ancianos entre ellos), 270.000 reclusos en 1940, 50.000 ejecutados durante esa década, etc. (Casanova y Gil, 2009, 222, 232, 400).

28. Transcribo un párrafo de Juliá: «El expurgo de libros, la denuncia de intelectuales, la depuración de maestros, la pérdida de cátedras, cuando no de las vidas, el exilio, las sanciones ejemplares, formaron parte de una política que pretendía arrasar una tradición, liquidarla como espuria y extranjera. Dicho de la manera más brutal, como lo dijo José María Pemán, el Estado reservaría toda su dureza depurativa a todos los intelectuales que habían optado claramente por lo antinacional, lo masónico, lo judío y lo marxista» (Juliá, 2010, 198).

(Díaz, 1983, 15-17). Si los primeros polos de estas oposiciones caracterizaron el pensamiento oficial en tiempos del franquismo, ¿qué de valor se puede encontrar en ellos para un filosofar político, que de suyo ha de ser libre, en el análisis del abuso del poder desde la perspectiva de la justicia? Obvio es responder que ninguna otra cosa que no fuese el inútil intento de rearticular un pensamiento político antiliberal, reaccionario y ultramontano, basado en el autoritarismo y la inequidad, con la pretensión propagandística (aunque en ocasiones de algún fuste intelectual) de legitimar el *statu quo* surgido del levantamiento belicista[29]. Una antítesis de la búsqueda de una sociedad pluralista, razonable y cooperativa. La nómina de autores de *Escorial*, de *Revista de Estudios Políticos* y luego de *Arbor* en la década de los cuarenta lo muestra, aunque luego algunos de ellos, con Dionisio Ridruejo a la cabeza (Gracia, 2008), evolucionasen hacia posiciones liberales y democráticas[30].

Sin embargo, la tarea contenida en los segundos polos de las mencionadas oposiciones —a saber: reconstrucción de la razón, liberación humana, puente hacia el pasado (institucionista, regeneracionista y social-liberal), y no aislamiento intelectual (con reconocimiento tolerante de las particularidades idiosincráticas)— sí encontró eco inmediato, sin fractura aparente, en un sector del pensamiento español: el de la España exterior y la extraordinaria intelectualidad del exilio que el franquismo llamaba la anti-España (Abellán, 2001; Sánchez Vázquez, 1997). En 1957 Aranguren se atrevió a preguntar en público si se podía «prescindir de la aportación de los emigrados», pues en la conciencia de los intelectuales heterodoxos del régimen dictatorial cada vez se hacía más evidente que era urgente recuperar a los grandes pensadores españoles exiliados, desterrados y trasterrados, si no ya a todas las víctimas aún vivas e injustamente excluidas

29. Lo califico de «inútil intento» porque, por otro lado, concordando con la tesis de J. Gracia, la tradión liberal subsistió en el momento autocrático a pesar de todo, aunque fuese de forma «cohibida y escondida, como fundamento de futuro» (Gracia, 2004, 23), y pese a que muchos de sus más conocidos representantes «capitularon» y fueron «desarbolados» por el fascismo, con el que se comprometieron de forma vergonzante y vergonzosa.

30. Cito algunos nombres de algunos articulistas de esas revistas, por orden alfabético: R. Calvo Serer, F. J. Conde, J. M.ª García Escudero, A. García Valdecasas, P. Laín, J. L. López Aranguren, J. A. Maravall, E. Montes, L. Rosales, D. Ridruejo, R. Sánchez Mazas, G. Torrente Ballester y A. Tovar (la colección completa de *Revista de Estudios Políticos* se puede encontrar en Internet). Las tensiones entre los diferentes sectores de agrupamiento (falangistas, católicos, católico-opusdeistas, etc.), bien estudiadas en la historiografía citada, no añaden nada de gran interés a la perspectiva general sobre el librepensamiento político.

de su tierra natal décadas después de la guerra. Pues, por decirlo de manera rotunda, «el nivel que había alcanzado la filosofía en España el año 1936... era uno de los más altos de su historia, solo parangonable al conseguido en el llamado Siglo de Oro» (Abellán, 2001, 13). La lista de autores y autoras destacadas, junto a sus principales obras, ocuparía muchas páginas. Recordaré solo algunos de los nombres recogidos por Díaz en la primera página de su *Pensamiento español*, los referidos a la filosofía y las ciencias sociales: José Gaos[31], Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, Juan David García Bacca, José Ferrater Mora, Juan Roura-Parella, Eugenio Imaz, Wenceslao Roces, María Zambrano y Adolfo Sánchez Vázquez, por una parte; y Fernando de los Ríos, Luis Jiménez de Asúa, Francisco Ayala, Luis Recaséns Siches, Ángel Ossorio y Gallardo, José Medina Echavarría, Felipe González Vicén y Manuel García Pelayo, por la otra. Habría que añadir a esa lista, claro está, a José Ortega y Gasset, Manuel García Morente, Jaime Serra Hunter, Agustín Millares Carló, Juan Larrea, José Bergamín, José Manuel Gallegos Rocafull y Joaquín Álvarez Pastor, entre otros más (Abellán, 2001, 35). Casi todos ellos, en tanto que republicanos y demócratas convencidos, fueron de una u otra manera pensadores de lo político, en especial, de forma sistemática, De los Ríos, García Pelayo y Sánchez Vázquez.

Ahora, bien, de lo que no cabe duda es que a fin de cuentas los modos filosóficos de pensar de las primeras décadas del siglo XX tiñeron de maneras muy diversas el pensamiento político de los momentos autocrático y democrático. Mientras que en el exilio se gestó una memoria muy elaborada de lo que había sido la filosofía del primero de los momentos del pasado siglo, en la España interior esa filosofía fue extirpada casi de raíz desde finales de los treinta a los primeros sesenta. Luego, en las cuatro últimas décadas del siglo, la influencia del filosofar de la llamada Edad de Plata fue más escasa de lo que se hubiera podido pensar, en parte como resultado del tan intenso como extenso corte habido con anterioridad, y salvando las excepciones que sea de justicia hacer[32].

31. Puesto que no cabe aquí una mención adecuada de la obra todavía hoy injustamente casi desconocida de José Gaos, me permito remitir al menos a Rodríguez de Lecea (2001) y Sevilla (2008).

32. Como he indicado páginas atrás, el pensamiento filosófico en general y el filosófico político en particular hubo de renacer por sus propios medios de entre las cenizas de la tierra quemada de la dictadura. La conexión con la filosofía española del primer tercio de siglo fue lenta, ardua y asistemática. Por poner el ejemplo de lo ocurrido con Ortega y Gasset: a la altura de 1983, aniversario de su nacimiento, «Ortega era, especialmente en la cultura universitaria, el ilustre hueco de una presencia, es de-

5. EL MOMENTO OLIGOCRÁTICO: UNA ESPAÑA A LA DERIVA

No quiere esto decir que el devenir de nuestra historia deba recubrirse de un halo de inevitable fatalidad, tanto en la opinión como en la acción. Pues fue un devenir abierto que pudo encauzarse por mejores derroteros, más parecidos a los de la evolución de la Europa democrática de la última media centuria del XX. Si no fue así, se debió a varios motivos y sinrazones. En primerísimo lugar, porque el sistema gobernante liberal-conservador durante los largos años de la Restauración monárquica (de 1874 a 1931) prefirió casi siempre, frente a cualquier ansia regeneracionista y modernizadora, defender el *statu quo* a cualquier precio, incluida la represión violenta (recuérdese la Semana Trágica de Barcelona, en 1909) y el apoyo de la monarquía a la dictadura (la del general Primo de Rivera, de 1923 a 1930, y su colofón con el general Berenguer y con el almirante Aznar al frente). Y esto pese a que el «atraso» de España era cada vez más pronunciado[33]. Este es el motivo por el que el año 1900 no ha sido casi nunca considerado como una fecha significativa en la historia española. Hay quienes lo arrancan de la crisis de 1898, fecha de la pérdida de la última colonia americana, o de 1902, año del acceso al trono de Alfonso XIII. Pero como adelantamos, también en España se puede considerar que el XX fue un siglo corto, tardío en su arranque, dado que hasta 1914-1917, años de la Gran Guerra en Europa, no se vive en España más que la deriva de la gobernanza «oligárquica y caciquil» (por decirlo al modo del famoso libro-testamento de Joaquín Costa, *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España*, de 1901, cuyo subtítulo era «Urgencia y modo de cambiarla»).

No en vano, fue también en 1914 cuando el joven Ortega pronunció su famosa conferencia «Vieja y nueva política», marcando aquella circunstancial divisoria en la que, según parecía a los más jóvenes, lo nuevo debía ya inevitablemente sustituir a lo viejo. España, consumida por conflictos sociales cada vez mayores, por calamitosas operaciones militares en Marruecos, por polémicas en ascenso sobre la

cir, una patente ausencia, si dejamos al margen a un grupo de discípulos que vivieron los años de transición sin influencia cultural de relieve» (San Martín, 2005, 12).

33. Las contradicciones del corto siglo XIX español, entre 1808 y 1874, han sido adecuadamente sintetizadas por Josep Fontana en *La época del liberalismo*, donde hace balance del «atraso» antes que del «fracaso» novecentista español (Crítica/Marcial Pons, Barcelona, 2007, 409-39). La cincuentena larga de años que duró la Restauración monárquica entre la primera y segunda República hace que al tiempo se haya de considerar al XIX como un siglo largo que se adentra en las profundidades del XX, generando una modernización del enfoque liberal-conservador, progresivamente cuestionada por los sectores populares y las nacionalidades emergentes.

cuestión catalana, con la actividad parlamentaria reducida a mínimos y una partitocracia «turnista» y clientelar cada vez más encerrada en sí misma, no pudo más que declararse neutral ante la guerra[34]. Y si la demanda externa durante la Primera Guerra Mundial generó entonces una expansión económica innegable, la elevada inflación y la consiguiente carestía de la vida aumentaron la miseria y la indignación popular. Este fue el estímulo de una de las primeras grandes huelgas generales, por ejemplo, convocadas por UGT y CNT conjuntamente, en diciembre de 1916 y agosto de 1917, finalizando la última con más de medio centenar de muertos, dos millares de detenidos y condenas a cadena perpetua para algunos de los convocantes (entre los que estaba Julián Besteiro). Como reconoce la actual historiografía, la crisis de 1917 supuso un punto de no retorno en la deslegitimación del sistema político de la Restauración (Casanova y Gil, 2009, 61)[35]. Antonio Machado lo había anunciado desde el año 12 en uno de los poemas de *Campos de Castilla*: «Más otra España nace, / la España del cincel y de la maza /... / Una España implacable y redentora, / con un hacha en la mano vengadora / España de la rabia y la idea».

5.1. *El pensamiento crítico finisecular*

Una vez más la filosofía se topó de frente con la política, sin opción alguna para evitarlo. En el que denomino *momento oligocrático*, José Ortega y Gasset, catedrático de Metafísica desde 1910, se convirtió en el principal atractor del pensamiento político pre-disciplinar, y lo fue hasta —al menos— el mismo año 36. Antes, fueron los noventayochistas quienes se hicieron cargo de las consecuencias de aquella finisecular crisis española (como la denomina Pedro Cerezo)[36], que

34. Véase el apartado «El impacto de la Primera Guerra Mundial», en García Delgado y Jiménez (1999, 52-64). Una referencia a la escisión intelectual ante aquella guerra se encuentra Mainer (2010b).

35. Estos autores añaden: «Al impacto económico y social de la Gran Guerra se sumaron los problemas derivados del corporativismo del Ejercito, la deriva autoritaria de la Corona, el recrudecimiento del conflicto colonial marroquí, la intensidad de la movilización sindical y las protestas populares, con el eco de la revolución rusa, las reivindicaciones nacionalistas y la defección de los sectores conservadores, las asociaciones católicas y los grupos patronales, cada vez más proclives hacia soluciones antiparlamentarias. Esta situación se prolongó hasta septiembre de 1923, cuando Miguel Primo de Rivera, el capitán general de Cataluña, declaró el estado de guerra y exigió la entrega del poder. Apenas hubo oposición. El golpe de Estado terminó con la experiencia constitucional y empezó una dictadura militar». Véanse también Martínez Cuadrado (1973); Villares y Moreno (2009).

36. Para este periodo la bibliografía es considerable. Resulta imprescindible Cerezo (2003).

—junto a la crisis europea— produjo una honda «conciencia general de decadencia». Si miramos hacia el cambio entre los siglos XIX y XX, considerados desde la cronología convencional, se hace ahora más evidente que el llamado mal del siglo, que diagnosticaba el malestar social, político y cultural del país, no solo resultó causado por las inocultables patologías del liberal-conservadurismo histórico (tanto español como europeo), sino que después de 1914-1917 siguió siendo causa del conflicto intestino que enfrentaba a la «España tradicional católica» y la «España progresista laica».

El debate renovador había sido protagonizado desde finales del XIX por reformistas como los institucionistas y regeneracionistas (Nicolás Salmerón, Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, Joaquín Costa y el primer Unamuno, como figura descollante y gran atractor *a su manera*, del grupo de los noventayochistas)[37], y lo fue en defensa de un ilustrado social-liberalismo humanista de primera hora, en mayor o menor medida democrático y republicano, igualitario y sufragista, crítico de la alianza castiza entre el altar y el trono, y la cruz y la espada, por decirlo en fórmula unamuniana. Precisamente la correspondencia periodística de Unamuno y Ángel Ganivet de 1898 sintetizó bien esa confrontación (aquel diálogo de amigos fue republicado en 1912 como *El porvenir de España*, y en él —claro está— estuvieron implícitos tanto *En torno al casticismo*, del inimitable Unamuno, cuanto el *Idearium español*, del malogrado Ganivet, con su peculiar tradicionalismo idealista).

En general, tres grandes lemas sirvieron de banderín de enganche de la estética del descontento que constituyó la vida intelectual española de principios de siglo: el anticaciquismo, el anticlericalismo y el antimilitarismo, como ha señalado José Carlos Mainer (2010a). No obstante, pese a que los del 98 «intentaron derruir los valores morales predominantes en la vida de España, no demolieron nada —según el taxativo juicio de Manuel Azaña en 1923—, porque dejaron de pensar en más de la mitad de las cosas necesarias». Esta cruda opinión —en el contexto de las cada vez más complicadas relaciones con Azaña de Unamuno (Cerezo, 1996, 765, 770 ss.)[38]— sigue siendo bastan-

37. Entre otros muchos más, por ejemplo, los mayores Francisco Pi y Margall, José Moreno Nieto, Emilio Castelar, Segismundo Moret, Lucas Mallada, Benito Pérez Galdós, Ricardo Macías Picavea y Leopoldo Alas «Clarín», y los del 98 Luis Morote, Ramón del Valle-Inclán, Rafael Altamira, Julián Besteiro, Pío Baroja, José Martínez Ruiz «Azorín», Ramiro de Maeztu y Antonio Machado, cada uno con sus propias trayectorias, querencias y contradicciones.

38. Este autor escribe: «Se enfrentaban... dos metodologías incompatibles, romanticismo *versus* ilustración, que iban a constituir la raíz última de su discrepancia [la de Unamuno] con el modelo republicano de Azaña».

te atinada desde la perspectiva poli(é)tica de la justicia, puesto que el hipercriticismo romántico del 98 había acabado extraviándose en la política concreta y su inicial y entusiasta regeneracionismo fue poco a poco siendo abandonado[39]. El pensamiento poli(é)tico español anterior a 1914-1917 generó una identidad liberal de rechazo más que una identidad de proyecto político, pese a lo cual fue el sustento crítico-modernista necesario para que por fin se pudieran poner algunas de las principales bases político-intelectuales —en primer lugar, las puestas por la generación del 14 (aunque luego, durante mucho tiempo, fuesen casi erradicadas en el periodo de la dictadura, solo custodiadas por los maestros del exilio)— de la ardua transformación democrática de la sociedad española en el último gran momento del siglo XX.

5.2. *Las frustradas expectativas del modernismo político*

Después de 1914-1917, al inicio del corto siglo XX español, la problemática socio-política necesitaba, como he subrayado, una o varias mudas de piel. Y Ortega fue su principal adalid: publicó *Meditaciones del Quijote* en 1914 y pronunció la conferencia «Vieja y nueva política» en el Teatro de la Comedia de Madrid el 23 de marzo. Se había iniciado el giro fenomenológico de su pensamiento. Aparece el circunstancionalismo que va a caracterizar desde entonces su concepción de la realidad ejecutiva (es decir, el «mundo de la vida» husserliano como punto de partida de la filosofía de la razón vital y la razón histórica) y la idea de «política» pasa a ampliarse a la completa praxis social:

> La nueva política, todo esto que, en forma de proyecto y de aspiración, late vagamente dentro de todos nosotros, tiene que comenzar por *ampliar* sumamente los contornos del concepto político. Y es menester que signifique muchas otras actividades sobre la electoral, parlamentaria y gubernativa; es preciso que trasponiendo el recinto de las relaciones jurídicas, *incluya* en sí todas las formas, principios e instintos de *socialización* (Ortega, 2007, 116)[40].

39. Paradigmas de la involución política hacia la aceptación el *statu quo* liberal-conservador fueron poco a poco Maeztu, Azorín y Baroja, que en su juventud estuvieron cercanos al socialismo o al anarquismo (véanse *Hacia otra España*, *Notas sociales* y *Aurora roja*, respectivamente), como también ocurrió con otros «maestros liberales»: Ortega, Marañón, Pérez de Ayala... (Gracia, 2004). Unamuno y Machado, sin embargo, se mantuvieron firmes en sus convicciones social-liberales e ideales republicanos.

40. «Como advierte Ortega —escribe Cerezo en la Introducción 'Experimentos de nueva España'—, 'lo único que queda como inmutable e imprescindible son los

A mi juicio, en esta sencilla percepción están puestas algunas de las más acertadas bases *refundadoras* de la política moderna. Pero ni hubo claridad y determinación suficiente en Ortega para convertir este desplazamiento problemal en programa propio de investigación, ni hubo acuerdo suficiente —como por otro lado era de esperar— en la recepción de su enfoque, ni él mismo supo desprenderse de su tendencia a cierto aristocratismo culturalista, que ya estaba presente en aquella conferencia (y que luego se acentuó en su pensamiento político[41]), ni su grupo generacional[42] pudo sortear, para desgracia de todos, el finalmente trágico dilema entre reacción y revolución. Las expectativas de repensar científico-filosóficamente la política no se vieron satisfechas. Y con ellas se frustró la posibilidad histórica de anticiparse a los tiempos que se avecinaban mediante una transición pacífica hacia una democracia más avanzada.

La Liga de Educación Política Española en 1913 —lo mismo que la Agrupación al Servicio de la República, en 1930— fue un movimiento de pedagogía cívica protagonizado por intelectuales que trataron de lograr una reforma del régimen oligárquico cuando tal vez ya era demasiado tarde (pretendieron «la cuadratura del círculo» o una «salida por la tangente», según se ha dicho). Diez años después, en 1923, Ortega hizo balance, reconociendo con disgusto el fracaso histórico-político de su generación, reprochándole nada menos que ser una «generación delincuente» y «desertora»[43]. Pero si se tienen en

ideales genéricos, eternos, de la democracia'. Estos son fundamentalmente, para Ortega, la libertad y la justicia, a los que ahora hay que añadir la competencia» (Ortega, 2007, 65).

41. Sobre todo en *España invertebrada* (1921) y *La rebelión de las masas* (1930). De la amplia bibliografía existente sobre Ortega remito para el primero a «Ideología y mito en *España invertebrada*» (1996) y para el segundo a «De la melancolía liberal al *ethos* liberal (En torno a *La rebelión de las masas*)» (1999), recogidos en Cerezo (2011).

42. Grupo del que también se puede considerar que formaron parte, entre otros, Luis Araquistáin, Manuel Azaña, Clara Campoamor, Rafael Cansinos Assens, Américo Castro, Wenceslao Fernández Flórez, Gabriel Miró, Manuel García Morente, Ramón Gómez de la Serna, Juan Ramón Jiménez, Victoria Kent, Salvador de Madariaga, María de Maeztu, Gregorio Marañón, Eugenio d'Ors, Ramón Pérez de Ayala y Claudio Sánchez Albornoz. Tiene interés para entender el arranque filosófico generacional «Ortega y la generación del 14: un proyecto ilustrado» (1994), de Cerezo (2011, 16-32).

43. Por su parte, Unamuno, como recuerda Fusi, publicó entre 1914 y 1918 unos seiscientos viscerales artículos en prensa, sietes volúmenes de ensayos y varias de sus mejores obras literarias. «Su reacción fue en principio política. Sus artículos constituyeron una devastadora y apasionada crítica de la España de la Restauración y, especialmente, de la propia figura del Rey, Alfonso XIII [...] era al tiempo una reacción moral (como lo serían también su posterior enfrentamiento con la dictadura de Primo de Rivera y luego, en los años treinta, su ruptura con la II República)» (Fusi, 1999, 52).

cuenta los esfuerzos de aquel grupo de ciudadanos, junto a los anteriores de los institucionistas, regeneracionistas y noventayochistas, a los que hay que sumar los posteriores que aportaron los jóvenes del 27, y todas las fuerzas político-sociales republicanas —que convirtieron las elecciones municipales del 12 de abril de 1931 en un plebiscito entre Monarquía y República—, no se puede negar que nuestros ilustrados modernistas del momento oligocrático ejercieron un indudable ascendiente en la vida pública[44], y una indudable contribución para la instauración de la segunda República. Azaña gobernó entre 1931 y 1933 y más tarde fue presidente de la República, en 1936; Fernando de los Ríos, ministro de Instrucción Pública; Luis de Zulueta, ministro de Estado; Julián Besteiro, presidente de la Cortes; Juan Negrín, también presidente del gobierno en 1937, ya después de la sublevación militarista y con la guerra casi perdida, abandonada la España democrático-republicana por las democracias europeas. La conjunción de fuerzas militares, fascistas y religiosas se impuso del todo. A finales de los años treinta el momento autocrático rompió toda esperanza modernizadora. Cinco meses después se iniciaba la Segunda Guerra Mundial.

6. ESPAÑA SIGLO XXI: URGENCIA DE UNA RECTIFICACIÓN POLÍTICA

Para finalizar, si alzamos la mirada al conjunto, para contemplar las semejanzas y diferencias de aquel lejano cambio de centuria inicial (del siglo XIX al XX) y las que se imponen en el cambio actual (del siglo XX al XXI), parecer quedar patente este certero diagnóstico —que incluso puede que sea parco en exceso—:

> [Entonces] una Ilustración deficiente, alicorta y positivista, incapaz de elevarse a un modelo integral de racionalidad, libraba su batalla con un romanticismo desfalleciente, sin bríos para crear una nueva constelación simbólica, que diera sentido y orientación a la vida. Fue una grave crisis de la conciencia ilustrada, que ha proyectado su larga sombra en buena parte del siglo XX —el predominio de la razón instrumental, la implantación del pensamiento unidimensional, el auge del utilitarismo, el cierre del universo del discurso— y cuyas conse-

44. La política de raigambre republicana era también cultural y científica. Además del logro de que se crease la Junta de Ampliación de Estudios (en 1907), junto a varios institutos científicos, la Residencia de Estudiantes (en 1910), la Residencia de Señoritas (en 1915), en mayo de 1931 se impulsaron, por ejemplo, las entusiastas Misiones Pedagógicas, con la tarea de llevar la cultura (bibliotecas, teatro, cine, coros, pinturas, conferencias, etc.) al mundo rural.

> cuencias escépticas aún colean en nuestra situación histórica... [Ahora] ciertamente nuestra época dista mucho de ser trágica, pues se ha avenido a vivir en la contingencia. Ya no puede sentir el «malestar de la cultura», al modo de nuestros bisabuelos, porque ha cegado hasta la nostalgia del sentido, que fue para ellos tan acuciante. Pero se debate igualmente en una coyuntura de perplejidad radical y necesita, no menos que aquella, encontrar nuevas vías de orientación (Cerezo, 2003, 17 y 19-20).

El pensamiento político —desde los inicios hasta los finales de la pasada centuria (con su naturaleza pre-disciplinar trasmutada en una disciplinariedad científico filosófica de fuertes relaciones transversales)— vive en el actual *momento pos-democrático* en medio de un marasmo de doctrinas comprehensivas razonables e incompatibles, como diría Rawls, que no solo son difíciles de caracterizar, sino que en conjunto plantean nuevos retos al análisis y la reflexión poli(é)tica. Especialmente cuando se desea orientar la praxis política de forma crítica y contrafáctica, hacia objetivos a respetar, como somos cada uno y todos los seres humanos, y objetivos a realizar (a partir de medios de realización), como son los poderes emancipatorios que buscan el bienestar y la justicia en cada una y todas las formas de vida humana. Esa es la actitud histórico-social a la que se refería Ortega hace casi un siglo, como necesaria no solo para «cambiar de política», sino para «cambiar la política».

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. (1993), *Retrato de José Luis L. Aranguren*, Círculo de Lectores, Madrid.
AA.VV. (1996), *Acerca de Manuel Sacristán*, Destino, Barcelona.
AA.VV. (1997), «Adiós a Aranguren»: *Isegoría*, 15.
AA.VV. (2006), *Integral Sacristán*, El Viejo Topo, Barcelona, 2006.
AA.VV. (2007), *El legado de un maestro. Homenaje a Manuel Sacristán*, FIM/EIC, Barcelona.
Abellán, J. L. (1998), *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, FCE, Madrid.
Abellán, J. L. (2001), *El exilio como constante y categoría*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Álvarez Junco, J. (2001), *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Taurus, Madrid.
Amorós, C. (1985), *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona.
Aranguren, J. L. L.: *v*. López Aranguren, J. L.
Bañuls, F. (2002), *Elías Díaz, entre la ética y la política*, UA, Alicante.
Camps, V. (1990), *Ética, retórica y política*, Alianza, Madrid.
Capella, J. R. (1985), *Entre sueños. Ensayos de filosofía política*, Icaria, Barcelona.

Capella, J. R. (2005), *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Trotta, Madrid.
Casanova, J. F. y C. Gil (2009), *Historia de España en el siglo* XX, Ariel, Barcelona.
Cerezo, P. (1996), *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid.
Cerezo, P. (2003), *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo* XIX, Biblioteca Nueva, Madrid.
Cerezo, P. (2011), *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Costa, J. (1967), *Oligarquía y caciquismo. Colectivismo agrario y otros escritos*, Alianza, Madrid.
Cortina, A. (1993), *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid.
Díaz, E. (1966, 1984), *Estado de Derecho y sociedad democrática*, Taurus, Madrid.
Díaz, E. (1974, 1983), *Pensamiento español en la era de Franco*, Tecnos, Madrid.
Elorza, A. (1984), *La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona.
Fernández Buey, F. (1995), *La barbarie: de ellos y de los nuestros*, Paidós, Barcelona.
Ferrater Mora, J. (1962, 1988), *El ser y la muerte*, Alianza, Madrid.
Fusi, J. P. (1999), *Un siglo de España. La cultura*, Marcial Pons, Madrid.
Ganivet, Á. (1897, 1996), *Idearium español*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Ganivet, Á. y M. de Unamuno (1912, 1998), *El porvenir de España*, Diputación Provincial, Granada.
García Delgado, J. L. y J. C. Jiménez (1999), *Un siglo de España. La economía*, Marcial Pons, Madrid.
García Pelayo, M. (1968), *Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político*, Revista de Occidente, Madrid.
García Pelayo, M. (1983), *Idea de la política y otros escritos*, CEC, Madrid.
González, J. M. (1989), *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka*, Visor, Madrid.
González Vicén, F. (1952), *La filosofía del Estado en Kant*, ULL, La Laguna, reeditado en *De Kant a Marx (Estudios de historia de las ideas)*, Fernando Torres, Valencia, 1984.
Gracia, J. (2004), *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, Anagrama, Barcelona.
Gracia, J. (2008), *La vida rescatada de Dionisio Ridruejo*, Anagrama, Barcelona.
Gracia, J. y D. Ródenas (2009), «Biografía sintética de un género literario. El ensayo en la España del siglo XX», en *El ensayo español siglo* XX, Crítica, Barcelona.
Gracia, J. y D. Ródenas (2011), «Derrota y restitución de la modernidad 1939-2010», en J.-C. Mainer (ed.), *Historia de la literatura española*, vol. 7, Crítica, Barcelona.
Hermida, C. (1997), *José Luis L. Aranguren: estudio sobre su vida, obra y pensamiento*, Dykinson, Madrid.
Hierro, L., F. Laporta y A. Ruiz Miguel (eds.) (2007), *Revisión de Elías Díaz. Sus libros y sus críticos*, CEPC, Madrid.
Judt, T. (2010a), *Algo va mal*, Taurus, Madrid.
Judt, T. (2010b), *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*, Taurus, Madrid.

Juliá, S. (2004), *Historia de las dos Españas*, Taurus, Madrid.
Juliá, S. (2010), *Hoy no es ayer. Ensayos sobre la España del siglo* XX, RBA, Barcelona.
Kaldor, M. (2001), *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*, Tusquets, Barcelona.
López Aranguren, J. L. (1995), *Ética y política*, en *Obras completas*, 3, ed. de F. Blázquez, Trotta, Madrid, 25-167.
López de la Vieja, M. T. (1997), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset*, Anthropos, Barcelona.
Maeztu, R. de (2007), *Hacia otra España* [1899], Biblioteca Nueva, Madrid.
Mainer, J.-C. (2010a), «El radicalismo de los tres *antis*», en *Modernidad y nacionalismo, 1900-1939*, en J.-C. Mainer (ed.), *Historia de la literatura española*, vol. 6, Crítica, Barcelona, 125-134.
Mainer, J.-C. (2010b), «La guerra europea: aliadófilos y germanófilos», en *Modernidad y nacionalismo, 1900-1939*, en J.-C. Mainer (ed.), *Historia de la literatura española*, vol. 6, Crítica, Barcelona, 138-142.
Mate, R. (1991), *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona.
Martínez Alier J. y K. Schlüpmann (1984, 1991), *La economía y la ecología*, FCE, México.
Martínez Cuadrado, M. (1973), *La burguesía conservadora (1874-1931)*, Alianza, Madrid.
Martínez Marzoa, F. (1983), *La filosofía de* El capital *de Marx*, Taurus, Madrid.
Moreno, A. (1977), *Mujeres en lucha. El movimiento feminista en España*, Anagrama, Barcelona.
Mosterín, J. (1978), *Racionalidad y acción humana*, Alianza, Madrid.
Muguerza, J. (1977), *La razón sin esperanza. Siete trabajos y un problema de ética*, Taurus, Madrid.
Muguerza, J. (1990), *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, FCE, Madrid.
Naredo, J. M. (1987), *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías fundamentales de la ciencia económica*, Siglo XXI, Madrid.
Navarro, V. (2006), *El subdesarrollo social de España. Causas y consecuencias*, Anagrama, Barcelona.
Ortega y Gasset, J. (1998), *La rebelión de las masas*, Castalia, Madrid.
Ortega y Gasset, J. (2001), *Meditaciones del Quijote*, Alianza, Madrid.
Ortega y Gasset, J. (2007), *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Ortega y Gasset, J. (2002), *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Pisarello, G. y J. Asens (s.f.), «Dos Europas»: *Sin Permiso*, www.sinpermiso.info/#.
Quesada, F. (ed.) (1991), *Filosofía política. Razón e historia*, Anthropos, Barcelona.
Quesada, F. (ed.) (1997), *Filosofía política* I. *Ideas políticas y movimientos sociales* (EIAF, 13), Trotta/CSIC, Madrid.
Ramonet, I. (2002), *Guerras del siglo* XXI. *Nuevos miedos, nuevas amenazas*, Mondadori, Barcelona.
Ridruejo, D. ([1961] 2008), *Escrito en España*, CEPC, Madrid.
Ríos, F. de los ([1926] 2006), *El sentido humanista del socialismo*, Biblioteca Nueva, Madrid.

Rodríguez Aramayo, R. *et al.* (1991), *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Trotta, Madrid.
Rodríguez de Lecea, T. (ed.) (2001), *En torno a Gaos*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia.
Rubert de Ventós, X. (1984), *Filosofía y/o política*, Península, Barcelona.
Rubio Carracedo, J. (1990), *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*, Anthropos, Barcelona.
Sánchez Vázquez, A. (1967), *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México.
Sánchez Vázquez, A. (1997), *Recuerdos y reflexiones del exilio*, Gexel, Barcelona.
Sacristán, M. (1964), *Introducción a la lógica y análisis formal*, Ariel, Barcelona.
Sacristán, M. (1983), *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales* I, Icaria, Barcelona.
San Martín, J. y J. Lasaga (eds.) (2005), *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Saoner, A. (2004), *Historia y conceptos de ética y filosofía política*, UIB, Palma de Mallorca.
Savater, F. (1992), *Política para Amador*, Ariel, Barcelona.
Sevilla, S. (ed.) (2008), *Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos*, Iberoamericana, Madrid.
Sobero, Y. (2010), *Sahara. Memoria y olvido*, Ariel, Barcelona.
Stiglitz, J. (2010), *Caída libre. El libre mercado y el hundimiento de la economía mundial*, Taurus, Madrid.
Thiebaut, C. (1998), *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Paidós, Barcelona.
Tierno Galván, E. (1964), *Humanismo y sociedad*, Seix-Barral, Barcelona.
Tierno Galván, E. (1969), *Razón mecánica y razón dialéctica*, Tecnos, Madrid.
Trías, E. (1975), *Meditación sobre el poder*, Anagrama, Barcelona.
Unamuno, M. de (1996), *En torno al casticismo* [1895], Biblioteca Nueva, Madrid.
Valcárcel, A. (1993), *Del miedo a la igualdad*, Crítica, Barcelona.
Vázquez, F. (2009), *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Abada, Madrid.
Villares, R. y J. Moreno (2009), *Restauración y dictadura*, Crítica/Marcial Pons, Barcelona.
Zamora, J. (2002), *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona.
Zubiri, X. (1989), *Estructura dinámica de la realidad* (Curso de 1968), Alianza, Madrid.

FILOSOFÍA POLÍTICA EN LATINOAMÉRICA

Gustavo Leyva

Prácticamente desde sus orígenes la filosofía se ha ocupado tanto con la pregunta en torno a cómo se debe vivir como con la cuestión sobre el orden político en el que se desea desarrollar una vida en común con otros. Podría decirse, a riesgo de simplificar, que la filosofía moral se ocupa de la primera pregunta mientras que la filosofía política lo hace de la segunda. Esta última podría ser caracterizada como una reflexión sobre la explicación y fundamentación de los principios normativos de un orden de vida en común entre los hombres, de las instituciones económicas, jurídicas y políticas propias de un orden semejante. Es ahí donde se plantean las reflexiones sobre la justicia, la libertad y la democracia, sobre el modo en que deben ser legitimadas las instituciones y la dominación políticas y sobre la manera en que se deben enlazar, en el surgimiento, reproducción y mantenimiento de un orden político, la actividad y participación de los ciudadanos con el procesamiento institucional de la voluntad y sus decisiones. Son propias de la filosofía política también las consideraciones en torno a los procesos de formación de los ciudadanos que requiere un orden político —es aquí donde se inscriben consideraciones sobre el espacio público y la ciudadanía y, en general, reflexiones provenientes tanto de la antropología como de la psicología moral— y en ella adquieren una importancia cada vez mayor los problemas relativos a la configuración y legitimación de un orden institucional jurídico y político ya no solo en el interior de un Estado particular determinado, sino también, cada vez más, en el ámbito de las relaciones entre diversos Estados en el plano internacional.

En el ámbito latinoamericano específicamente, la filosofía política ha cobrado carta de ciudadanía desde hace ya varias décadas. Sea

en la forma de reconstrucciones muy cuidadosas de la reflexión realizada por pensadores clásicos de la filosofía política desde Platón y Aristóteles hasta Arendt, Rawls, Habermas, Foucault y Taylor, pasando por Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Kant y Hegel, o de discusiones centrales en el debate internacional —por ejemplo, la que tuvo lugar entre liberalismo y comunitarismo o, en forma más reciente, el debate en torno al multiculturalismo— o bien como aportaciones propias que —dotadas de un aparato conceptual riguroso—se proponen reflexionar desde la realidad latinoamericana. En estas discusiones los filósofos han establecido diálogos fructíferos con sociólogos, politólogos, antropólogos, juristas e historiadores cuya significación ha sido central en su reflexión[1]. En el marco del presente escrito me centraré en la reflexión realizada en el ámbito de la filosofía política en Latinoamérica concentrándome especialmente en las últimas tres décadas que es cuando la producción teórica diseñada en esta región del mundo ha alcanzado —tanto en términos cuantitativos como, sobre todo, cualitativos— un punto de decantación altamente significativo. Por razones ante todo de espacio habré de centrarme en pensadores que en términos tanto generacionales como, sobre todo, filosóficos, pueden ser considerados con razón como los maestros de quienes nos dedicamos actualmente a reflexionar sobre estos problemas. En este ensayo me referiré solamente a algunos complejos temáticos, que en mi opinión son centrales y que han ocupado a la filosofía política en esta región del mundo: en primer lugar, a la manera en que han sido pensados la democracia y el Estado de derecho por los filósofos en una región del mundo como esta caracterizada por profundas desigualdades sociales y económicas y por una gran heterogeneidad cultural —sea esta debida a la presencia de culturas indígenas ancestrales, sea por la presencia de una importante población afroamericana o sea por fuertes oleadas de inmigración europea y asiática hacia los países de esta zona del mundo—. Posteriormente, dirigiré mi atención al modo en que ha sido criticado, reformulado y radicalizado el proyecto democrático en las tres últimas décadas en Latinoamérica. A continuación me detendré

1. Pienso, por ejemplo, en las reflexiones desarrolladas por sociólogos como Pablo González Casanova, en los trabajos sobre la transición democrática realizados por politólogos como Guillermo O'Donell, en las reflexiones sobre la cultura política y el espacio público ofrecidas por antropólogos como Guillermo Bonfil Batalla, Néstor García Canclini, Jesús Martín-Barbero, José Joaquín Brunner, Beatriz Sarlo y Nelly Richard, o en los sugerentes trabajos de historiadores como Natalio Botana, Carlos Guilherme Mota, François-Xavier Guerra, Annick Lempérière, Carlos Altamirano y Elías J. Palti, por citar tan solo algunos nombres.

en algunos problemas planteados por la necesidad de pensar la justicia a escala global y, finalmente, concluiré con algunas consideraciones finales.

1. A MODO DE INTRODUCCIÓN

Uno de los temas recurrentes en la reflexión sobre América Latina ha sido sin duda el de la pertinencia, significación, recepción, función y crítica de la tradición liberal en el marco del desajuste entre las ideas y los sistemas institucionales desarrollados a partir de estas, por un lado, y la realidad de esta región asolada por el atraso y la desigualdad, por el otro; entre la adopción de modelos provenientes de las sociedades desarrolladas (especialmente de Inglaterra, y, sobre todo, de Estados Unidos y Francia) y una realidad como la latinoamericana caracterizada por la ausencia de tradiciones democráticas al igual que por la presencia de desigualdades ancestrales. Ello remite a un motivo presente en el pensamiento latinoamericano por lo menos desde Simón Bolívar (especialmente en los últimos años de su vida) y Domingo Faustino Sarmiento (en *Facundo o Civilización y barbarie* [1845]). Este problema aparece también en la reflexión de historiadores preocupados por analizar la supuesta incapacidad de las sociedades latinoamericanas de vivir el constitucionalismo de las «nuevas libertades» en virtud de una tradición política y moral más bien negativa heredera del «despotismo español», según se expresara ya en la «Carta de Bolívar a Santander» del 8 de julio de 1826. Con ello se remite a un complejo de tensiones vinculadas a la idea de la incompatibilidad y el desajuste entre el orden ideal de los principios liberales, por un lado, y la cultura local en Latinoamérica, por el otro. Es así como puede comprenderse la disputa sostenida a lo largo del siglo XIX en América Latina en el marco de las luchas por la Independencia, a saber: la disputa en torno a la relación de las sociedades latinoamericanas con su pasado y su tradición —en este caso, tanto con el pasado prehispánico como con la tradición católico-española— y la manera en que se busca dar una respuesta a la pregunta por la propia identidad en el marco de los esfuerzos por construir un proyecto de nación en nuestro continente —y es aquí donde pueden inscribirse los debates nación criolla *vs.* nación liberal al igual que los inicios de una comprensión de la realidad social, política y económica de América Latina en el marco de lo que Reinhart Koselleck ha denominado «conceptos asimétricos» caracterizados por oposiciones antinómicas: civilización/barbarie, anglosajón/latino, progreso/atraso, etcétera—.

Los problemas y tensiones anteriormente mencionados encuentran un tratamiento especialmente logrado en el ámbito de la ensayística latinoamericana de la primera mitad del siglo XX. Así, por ejemplo, en *La radiografía de la Pampa* (1933), Ezequiel Martínez Estrada ofreció una reflexión sobre el haz de tensiones que ha caracterizado a la historia de América Latina desde la Conquista. Estas tensiones aparecen bajo diversas figuras: barbarie/civilización, contenido/forma, realidad/esquema, América/Europa central, campo/ciudad, etc. Según Martínez Estrada, a lo largo de la historia de América Latina se ha intentado implantar e imponer —de diversas maneras y en distintos momentos— la civilización a la barbarie, esto es, las formas y esquemas económicos, políticos, sociales y/o culturales de Europa occidental a una realidad —la latinoamericana— que históricamente había sido ajena a ellos. Estas diversas tentativas de implantación mecánica habrían convertido, según él, a la realidad latinoamericana en una ilusión, en un simulacro, en el que aquello que se buscaba exorcizar y reprimir, retorna haciendo valer su fuerza y fracturando las estructuras de la realidad impuesta para convertir a esta en último término en apariencia, en ficción. Las expresiones de ello podían seguirse tanto en la cultura como en la sociedad, la economía y, para el caso que ahora nos ocupa, la política. De este modo, la economía de mercado, el capitalismo, la unidad geográfica, el Estado-nación en su sentido moderno, las relaciones de clase y, aún más, la organización social en su conjunto, el sistema de valores propios del occidente europeo, que en Europa habían sido el resultado de un proceso histórico complejo cuya duración se extiende a lo largo de varios siglos, se implantaron mecánicamente en Latinoamérica desde el momento mismo en que concluyera la conquista sin que hubiera tenido lugar en esta región del mundo, y ello es lo decisivo, una dinámica histórica similar a aquella que en Europa condujera a estas cristalizaciones en el orden económico, social y político. Lo que se implanta, edifica, hace y funda en el Nuevo Mundo no surge, pues, de la dinámica interna de este: «La propiedad sobre las cosas, la autoridad sobre los hombres, las relaciones entre los habitantes, el tráfico de las mercaderías, la familia... como plantas recién trasplantadas...» (Martínez Estrada, 1933, 10). Se trataba de formas mecánicas sin vida ni unidad interiores (*ibid*., 90) en las que un orden ilusorio reemplazó al verdadero (*ibid*., 15) generando una suerte de simulacro en el que hemos pensado, actuado y configurado nuestras sociedades y aun nuestra propia identidad nacional. De este modo, los ideales de independencia y unidad nacional, de disciplina y orden que se persiguieron en Latinoamérica en el siglo XIX, provenían de escuelas militares y de

teorías políticas y filosóficas extranjeras, es decir, europeas que «no pasaban de ser aspiraciones abstractas, sin base en la tradición ni en la vida histórica [...]. Eran tesis. Se oponían con violencia a la realidad...» (*ibid*., 47). Solo existía una realidad, dirá Martínez Estrada, «... que era el ejército frente a todas las utopías de los discípulos de... Montesquieu» (*ibid*., 183). Los ejércitos sudamericanos se formaron incluso antes que el pueblo sudamericano: «El ejército no era, pues, una entidad nacida de la fuerza superabundante del pueblo, sino una fuerza de hecho ocupando los intersticios vacíos y destinada a formar el pueblo y a inculcarle la noción de sus derechos y deberes» (*ibid*., 184). Y, más adelante: «En un mundo que carecía de formas, el Estado-Ejército-Patriarca tenía forma perfecta; donde faltaban los frenos éticos, mercantiles y religiosos, era dechado de orden y garantía del porvenir» (*ibid*., 187). Se trata, pues, de uno y el mismo problema: la contradicción entre la realidad y la historia latinoamericanas, por un lado, y las formas y modelos europeos impuestos a ella, por el otro: «Los esquemas de las instituciones están claramente dibujados, pero obedecen al perfil de una nación ideal y no tienen la forma de la verdadera realidad» (*ibid*., 185).

La realidad, sin embargo, y aquí se anunciaba algo similar a aquello que Freud denominara el «retorno de lo reprimido», se abría paso dentro de los esquemas superpuestos a ella y afloraba transformado a estos radicalmente: «[...] los mismos recursos de que se valía el caudillo, el gobernador de provincias, el jefe de tropa y el dueño de pulpería y de estancia, sirvieron al gobernante en la era del gobierno constituido» (*ibid*., 186)[2].

Fue en pensadores como José Carlos Mariátegui en donde la reflexión sobre estos problemas alcanzó un tratamiento analítico y sis-

2. Una reflexión similar, en este caso referida a Brasil, es la que podemos encontrar en el historiador paulista Sergio Buarque de Holanda. En efecto, en *Raízes do Brasil* (1936), Buarque de Holanda ofrece un brillante análisis del surgimiento del antagonismo entre sociedad y política desde el Brasil colonial que dificultó la formación espontánea de la idea de nación y del sentido de la nacionalidad como un engranaje entre relaciones sociales, ciudadanía y política. En efecto, desde la época colonial, las elites dominantes en Brasil se habían formado en el marco de tradiciones autoritarias moldeadas por la Inquisición y el absolutismo de la Corona portuguesa y se mostraban empeñadas en el mantenimiento del poder al margen de los mecanismos y procedimientos vinculados a la tradición democrática moderna. Ello se agudizó aún más con la hipertrofia del Estado portugués que se enraizó en Brasil con el traslado de la Corte desde Portugal hacia América en 1808. Esta hipertrofia aunada al poder de las elites dirigentes divorciados de la realidad y la sociedad brasileñas imposibilitó la consolidación de una identidad nacional moderna y abrió un abismo entre el Estado, por un lado, y la sociedad, por el otro (cf. Buarque de Holanda, 1936).

temático que por su profundidad, alcance y rigor continúa poseyendo una relevancia aun hoy día. En efecto, en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Mariátegui, inspirado en una vertiente de reflexión que se nutre tanto de Karl Marx como de George Sorel, se propuso realizar una reflexión sobre «algunos aspectos sustantivos de la realidad peruana» (Mariátegui, 1928, 5) que, no obstante, poseía una gran significación para el resto de los países de América Latina. Así, en el primero de estos ensayos que lleva por título «Esquema de la evolución económica», Mariátegui destacaba, en primer lugar, el carácter disruptivo que tuvo un acontecimiento como la conquista de Latinoamérica por España y Portugal. En particular se refiere en él a la destrucción de la base de la economía, la sociedad y la cultura incaicas, a saber: la destrucción de las comunas agrícolas y sedentarias basadas en una organización y trabajo colectivos ajenos al principio del individualismo europeo. La conquista española destruyó, aunque sin poder reemplazarla totalmente, esta forma de organización económica, social, política y cultural, minando con ello los lazos de solidaridad que la legitimaban en forma casi automática. Fue precisamente sobre este orden destruido, aunque no totalmente, sobre el que España buscó edificar una economía feudal más sobre la base de un orden eclesiástico, militar, tradicional y autoritario que sobre un proyecto cultural, económico y político de corte moderno (cf. *ibid.*, 7-8)[3]. Este orden feudal constituyó, de acuerdo con Mariátegui, la primera de las etapas por las que atravesó el sistema colonial en América Latina. A ella seguiría una segunda en la que este orden se transformó en un orden burgués aunque sin perder el carácter de una economía colonial. Del mismo modo que la primera etapa se inició con un acontecimiento político y militar como la Conquista, la segunda comenzó con otro hecho de igual carácter, a saber: los procesos de independencia en esta región del continente (cf. *ibid.*, 10). Fue precisamente el empeño y el afán transformador de una naciente burguesía en el continente americano lo que permi-

3. De esta actitud Mariátegui excluye la actitud de los jesuitas, en su opinión los únicos que mostraron una «aptitud de creación económica» en el llamado Nuevo Mundo, y cuya organización dejó una huella duradera en América Latina, especialmente en el Paraguay donde supieron insertar en forma lograda la «tendencia natural de los indígenas al comunismo» en los latifundios que les fueron asignados (Mariátegui, 1928, 9). Al lado de los dominicos, los jesuitas fueron, para Mariátegui, «tal vez las únicas falanges de colonizadores que nos envió España», las más cercanas a los *pioneers* que dieron nacimiento a los Estados Unidos de Norteamérica (*ibid.*, 47 ss.). En el caso de la colonización emprendida por España, esta «después de la epopeya de la Conquista no nos mandó sino nobles, clérigos y villanos» que serían incapaces de construir un orden moderno en el Nuevo Mundo.

tió crear, en opinión de Mariátegui, un clima favorable para la recepción y difusión del ideario de la Revolución francesa y de la Constitución de los Estados Unidos de Norteamérica cuya realización práctica pudiera eliminar efectivamente los obstáculos que España y Portugal imponían a la economía y la sociedad de las colonias trasatlánticas (cf. *ibid*., 10). Estos procesos de emancipación fueron impulsados, sin embargo, ante todo por la población criolla e incluso por ciertos sectores de la española pero excluyendo siempre los intereses de las comunidades indígenas (cf. *ibid*., 11). El resultado de los procesos de independencia en Latinoamérica fue, sin embargo, desigual en los distintos países que conforman esta región:

> Se estableció así un contacto continuo y creciente entre la América del Sur y la civilización occidental. Los países más favorecidos por este tráfico fueron, naturalmente, a causa de su mayor proximidad a Europa, los países situados sobre el Atlántico. La Argentina y el Brasil, sobre todo, atrajeron a su territorio capitales e inmigrantes europeos en gran cantidad. Fuertes y homogéneos aluviones occidentales aceleraron en estos países la transformación de la economía y la cultura que adquirieron gradualmente la función y la estructura de la economía y la cultura europeas. La democracia burguesa y liberal pudo ahí echar raíces seguras, mientras en el resto de la América del Sur se lo impedía la subsistencia de tenaces y extensos residuos de feudalidad (*ibid*., 12).

Según Mariátegui, en la segunda mitad del siglo XIX y en el inicio del XX, se acentuó aún más esta inserción de América Latina en el orden occidental capitalista. Así, en ese periodo se inició y se desarrolló un proceso de industrialización moderna que impulsó un desplazamiento continuo desde el campo hacia los centros urbanos, especialmente a las respectivas capitales de cada uno de los países de la región, posibilitando así la emergencia de una clase obrera moderna y de una burguesía autóctona, desarrollándose la integración de Latinoamérica en su conjunto en el mercado mundial en una posición siempre subordinada —ante todo como proveedora de materias primas y fuerza de trabajo barata— que la colocó bajo la órbita ya no tanto de Francia e Inglaterra sino, cada vez más, de los Estados Unidos de Norteamérica. Fue en ese periodo cuando se cimentaron las bases de los Estados latinoamericanos bajo el modelo de formas políticas democrático-liberales de inspiración francesa y, cada vez más, anglosajona. No obstante, apunta Mariátegui, todo ello se realizó sobre un doble trasfondo, a saber: por un lado, como ya se ha dicho, el de la exclusión de las clases oprimidas —los indígenas y, posterior-

mente, los campesinos y obreros— y, por el otro, el de supervivencias feudales y, en general, de formas económicas, sociales y políticas tradicionales que destruyeron las antaño existentes vinculadas a las comunidades prehispánicas, refuncionalizándolas —aunque sin poder destruir totalmente a estas— y fusionándolas con elementos feudales para dar lugar así a un sistema de dominación económica, social y política basado en la opresión y la explotación de amplias capas de la población (cf. *ibid.*, 18 ss.).

Así, fue sobre la base de una organización feudal —contraria a la «emancipación republicana y al «espíritu burgués» propios de países como Inglaterra, Francia y Estados Unidos de Norteamérica, al decir de Mariátegui— donde se buscó asentar un orden capitalista en América Latina (cf. *ibid.*, 25). Es en este sentido en el que Mariátegui se refiere a la feudalidad de los «gamonales», término empleado, como se sabe, en Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela, al igual que en América Central, para referirse a un orden económico, social y político heredero del sistema feudal y basado en la propiedad latifundista de la tierra bajo la forma de las haciendas y en los cacicazgos regionales (cf. *ibid.*, 26 ss.):

> Este régimen sucesor de la feudalidad colonial, es el «gamonalismo» [...]. El término «gamonalismo» no designa solo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado solo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado (*ibid.*, 28. Véanse también 166 ss.).

El «gamonalismo» expresa entonces un orden económico y político que, al decir de Mariátegui, ha caracterizado no solo al Perú sino, en general, a todos los países de América Latina. Con él se designa un régimen caracterizado por la ausencia de un Estado de derecho en el sentido moderno en cuyo lugar aparecen formas de dominación política basadas no en el imperio de la ley, sino más bien en relaciones familiares y de amistad entrelazadas con un sistema de servidumbre, entrega de favores y corrupción contraria al orden del Estado democrático-liberal moderno[4]. Acaso lo interesante —y para-

4. El «gamonalismo» se refiere así al fenómeno analizado por los sociólogos clásicos bajo el término de «dominación tradicional (*traditionale Herrschaft*)». Ver a este respecto los análisis de M. Weber ([2]2002, 180-193).

dójico— en el análisis de Mariátegui es que los grupos y las elites políticas latinoamericanas inspiradas por el ideario del liberalismo moderno, lejos de haber sido capaces de disolver este sistema de poder «gamonal», contribuyeron más bien a su afirmación. Así, las revoluciones de independencia en América Latina, lejos de haber podido crear un orden político liberal moderno, dieron lugar al surgimiento de caudillos militares que, incapaces de crear un *demos* urbano, de implantar un Estado de derecho moderno fuerte, contribuyeron más bien al fortalecimiento de la aristocracia latifundista y del orden de dominación tradicional asociado a ella (cf. *ibid*., 53 ss.).

El análisis anterior se enlaza con una propuesta económico-política inspirada por el marxismo. En efecto, según Mariátegui, la disolución del sistema tradicional de poder vinculado al gamonalismo no podrá ser realizada por un programa democrático-liberal, sino solo podrá ser cabalmente cumplida por el movimiento socialista:

> Por consiguiente, es sobre este factor [*i.e.*, el gamonalismo, GL] sobre el que se debe actuar si se quiere atacar en su raíz un mal [...]. Esa liquidación del gamonalismo, o de la feudalidad, podía haber sido realizada por la República dentro de los principios liberales y capitalistas. Pero por las razones que llevo ya señaladas estos principios no han dirigido efectiva y plenamente nuestro proceso histórico. Saboteados por la propia clase encargada de aplicarlos, durante más de un siglo han sido impotentes para redimir al indio de una servidumbre que constituía un hecho absolutamente solidario con el de la feudalidad. No es el caso de esperar que hoy, que estos principios están en crisis en el mundo, adquieran repentinamente en el Perú una insólita vitalidad creadora. El pensamiento revolucionario, y aun el reformista, no puede ser ya liberal sino socialista (*ibid*., 28).

Un pensamiento socialista en Latinoamérica, especialmente en un país con un gran pasado indígena como el Perú, tiene que tomar como punto de partida histórico y político para un proyecto de transformación —y en este punto Mariátegui parece más inspirado por las ideas de Sorel y, sobre todo, del populismo ruso que de Marx (cf. *ibid*., 37)[5]— la experiencia de las comunidades incaicas previas a la conquista española, el *Tawantinsuyo*, el antiguo Imperio inca, reconstruyendo los lazos de solidaridad social que vinculaban a los miembros de la comunidad entre sí y su indisoluble apego a la natu-

5. Véase a este respecto el modo en que Mariátegui se refiere a la experiencia del MIR, la comuna rural rusa, y el modo en que emplea el análisis de esta para comprender la historia y destino de la comunidad incaica (cf. Mariátegui, 1928, 51 ss.).

raleza (la llamada *Mama Pacha*) en un régimen de propiedad común de la tierra basada en el *ayllu* como conjunto de familias emparentadas que poseían en común aguas, tierras y bosques (cf. *ibid.*, 42 ss.). En el caso de Perú se esboza con ello una transformación del país a partir del «comunismo incaico», del «comunismo agrario» que, anota el propio Mariátegui, «no puede ser negado ni disminuido por haberse desenvuelto bajo el régimen autocrático de los Inkas...» (*ibid.*, 43)[6]. En opinión de Mariátegui, una defensa de la comunidad indígena como la que él plantea no se basará en principios abstractos ni en una suerte de tradicionalismo antimoderno y menos aún en una suerte de romanticismo insostenible. Se apoya más bien en «razones concretas y prácticas de orden económico y social» al igual que en hechos históricos incontrovertibles: por un lado, la comunidad indígena no ha desaparecido del todo en países como Perú; por el otro, el orden liberal moderno no ha sido capaz de remover en forma radical el orden económico, social y política tradicional en el que se funda el sistema de poder del gamonalismo y, de ese modo, ha sido estructuralmente incapaz de posibilitar un progreso económico, social, político y aun técnico en América Latina (cf. *ibid.*, 68). Inserto en la tradición comunitaria, el proyecto socialista moderno debe vincularse, además, en una fase del capitalismo como la que comenzó a delinearse a finales del siglo XIX y principios del XX caracterizada por la

6. Llama la atención a este respecto el modo en que Mariátegui intenta responder a las críticas planteadas a la comunidad incaica, especialmente a las que se refieren a su falta de libertad. A este respecto, señala: «La libertad individual es un aspecto del complejo fenómeno liberal. Una crítica realista puede definirla como la base jurídica de la civilización capitalista. (Sin el libre arbitrio no habría libre tráfico, ni libre concurrencia, ni libre industria). Una crítica idealista puede definirla como una adquisición del espíritu humano en la edad moderna. En ningún caso, esta libertad cabía en la vida *inkaica*. El hombre del *Tawantinsuyo* no sentía absolutamente ninguna necesidad de libertad individual. Así como no sentía absolutamente, por ejemplo, ninguna necesidad de libertad de imprenta... Si el espíritu de la libertad se reveló al quechua, fue sin duda en una fórmula o, más bien, en una emoción diferente de la fórmula liberal, jacobina e individualista de la libertad. La revelación de la libertad, como la revelación de Dios, varía con las edades, los pueblos y los climas. Consustanciar la idea abstracta de la libertad con las imágenes concretas de una libertad con gorro frigio —hija del protestantismo y del Renacimiento y de la Revolución francesa— es dejarse coger por una ilusión que depende tal vez de un mero, aunque no desinteresado, astigmatismo filosófico de la burguesía y de su democracia... El socialismo contemporáneo —otras épocas han tenido otros tipos de socialismo que la historia designa con diversos nombres— es la antítesis del liberalismo; pero nace de su entraña y se nutre de su experiencia. No desdeña ninguna de sus conquistas intelectuales. No escarnece y vilipendia sino sus limitaciones. Aprecia y comprende todo lo que en la idea liberal hay de positivo: condena y ataca solo lo que en esta idea hay de negativo y temporal» (Mariátegui, 1928, 64-65, nota).

internacionalización y movimiento de capitales desde los países metropolitanos hacia la periferia, a un proyecto nacionalista que tome como uno de sus pilares «la nacionalización de las grandes fuentes de riqueza» (cf. *ibid*., 83).

2. EL RECLAMO DEMOCRÁTICO

Algunas décadas después de la publicación de los *Siete ensayos* de Mariátegui comenzó en América Latina, tanto dentro del propio pensamiento marxista como dentro del horizonte de la tradición liberal, un replanteamiento del problema de la democracia y, con él, de la forma en que debe ser comprendida la política. El caso de pensadores provenientes de la izquierda de orientación marxista como Carlos Pereyra es a este respecto significativo. Localizado en una generación profundamente influida tanto por la Revolución cubana como por los movimientos estudiantiles de la segunda mitad de los años sesenta al igual que por el decurso de los países del llamado «socialismo real» desde los procesos de Moscú hasta el surgimiento del llamado «eurocomunismo» a mediados de los años setenta, la experiencia de las dictaduras militares en el sur de Latinoamérica, las huelgas obreras de *Solidarność* en Polonia durante los ochenta y —un acontecimiento que ya no pudo presenciar Pereyra— el derrumbe de la URSS, Pereyra buscó repensar la democracia fuera de los límites de un marxismo dogmático empeñado en negar la significación de la democracia representativa reducida sin más por el marxismo tradicional a una mera democracia «formal» o «burguesa»[7].

El trasfondo teórico y político sobre el que Pereyra desarrolla su reflexión está marcado, además, como él mismo lo ha recordado, por el auge de la teoría de la dependencia en el análisis de la sociedad, la economía y la política latinoamericanas. En virtud de ella se diluyeron las disputas sobre el pretendido carácter semifeudal de las sociedades latinoamericanas —presentes todavía de algún modo, como hemos visto, en Mariátegui— al igual que los debates inspirados en las teorías de la modernización. Ello contribuyó a reformular los análisis sobre el desarrollo económico y a repensar la cuestión nacional y la inserción de la nación en el escenario internacional (cf. Pereyra, 1986, 79 ss.). Pese a la innegable importancia de las elaboraciones conceptuales e hipótesis básicas ofrecidas por la teoría de la dependencia, esta impidió, según Pereyra, la posibilidad de una reflexión más cui-

7. Cf., a este respecto, por ejemplo, Pereyra (1987a, 60 ss.).

dadosa y diferenciada de lo que acontecía en algunos países latinoamericanos que en la década de los cincuenta y sesenta comenzaron a experimentar, en mayor o menor medida, una expansión económica y una transformación social (urbanización y movilidad del campo a la ciudad, desarrollo de una industrialización y formación y ascenso de clases medias, etc.) que modificó también la comprensión de la política en esta región del mundo y, con ella, el modo de entender a la propia democracia. Desplazada de la agenda latinoamericana por el poderoso influjo de la Revolución cubana que colocó en el orden del día «la actualidad de la Revolución», la reflexión sobre la significación de la democracia en el pensamiento filosófico y político en América Latina comenzó así gradualmente —en el marco de luchas sociales, de movimientos de resistencia a las dictaduras militares y civiles— a abrirse paso hasta colocarse en un lugar central en el debate filosófico-político de los años setenta y ochenta del siglo pasado.

En efecto, poco a poco la democracia cesa de ser referida a una ideología específica y de ser comprendida en el marco de determinaciones de clase para ser vinculada más bien a formas, mecanismos y procedimientos legitimadores y reguladores del ejercicio del poder político. Ello significa que la elección de los órganos de gobierno en todos los niveles —federal, estatal y municipal— ha de tener lugar en el marco de una lucha pacífica entre partidos y grupos políticos que compiten entre sí sobre la base de propuestas más o menos bien estructuradas, por el voto de los ciudadanos para obtener la representación popular. Ello quiere decir, a su vez, que los procesos electorales correspondientes han de tener como su base el sufragio universal, libre y secreto. Todo lo anterior presupone, en fin, un marco de libertades políticas de opinión, reunión, organización y de imprenta que no pueden ser desdeñadas sin más (cf. Pereyra, 1982, 31). Acaso la comprensión inadecuada de la democracia por parte del marxismo haya tenido que ver con el economicismo que caracterizó a una vertiente dominante dentro de esa tradición de pensamiento que convirtió a la democracia moderna en una suerte de epifenómeno superestructural de procesos económicos que constituían la verdadera base de la sociedad y la entendían en el horizonte de una serie de dicotomías irresolubles, a saber: «democracia burguesa»/«democracia proletaria», «democracia formal»/«democracia sustancial», etc. No obstante, apunta Pereyra atendiendo ahora a la experiencia de los «países *poscapitalistas*» (Pereyra), ello impidió tanto una comprensión adecuada de la democracia en los países capitalistas como una reflexión —y crítica— del modo en que en los llamados países «poscapitalistas», esto es, en los de «socialismo real», la «democracia so-

cialista» había roto su vínculo con los mecanismos y procedimientos democráticos degradados ahora a meras fórmulas «burguesas» (cf. *ibid*., 32-33)[8].

El replanteamiento del problema de la democracia en el interior de la tradición marxista supone también la consideración de las propias libertades democráticas que caracterizan al mundo modernos (desde los derechos humanos hasta el sufragio universal, libre y secreto) ya no como formas de dominación impuestas por la burguesía a las clases subalternas, sino como el resultado de una serie de procesos y luchas altamente complejos y diferenciados e imposibles de ser reducidos sin más a una estrategia de dominación política del capital: sea la competencia entre las diversas fracciones del capital, sea la expansión del ideario liberal a lo largo del siglo XIX y principios del XX, sea la intervención de los sectores ilustrados de las respectivas sociedades o sea la ampliación de los márgenes para atender demandas de la población en el marco del llamado Estado de bienestar que ha surgido sobre la base de un aumento de la riqueza social (especialmente en las sociedades desarrolladas), lo cierto es que la democracia característica de las sociedades modernas ha sido el resultado de conflictos y luchas sociales, especialmente de las clases subalternas (cf. *ibid*., 33).

Así, a diferencia de la posición de Mariátegui, la emergencia de la democracia cesa de ser vinculada a la idea de la revolución como una suerte de acontecimiento fundador y capaz de poner fin de una vez por todas a los regímenes de explotación de una clase por otra. La democracia se comprende ahora más bien en el marco del «arduo trabajo de construir un nuevo sistema hegemónico» (Pereyra, 1983a, 41). Ello conlleva a su vez una tentativa por dejar de pensar la democracia y, en general, la política, en el marco de la lógica de los «sujetos de clase» para comprender —y en este punto la deuda con Ernesto Laclau, a quien Pereyra cita expresamente y sobre quien volveremos más adelante, parece innegable— «a los sujetos políticos como diferentes de las clases y mucho más amplios que estas y como constituidos [más bien] a través de una multitud de contradicciones» (Laclau y Mouffe, 1983, 57. Cit. en Pereyra, 1983b, 45, n.)[9]. La pro-

8. Es en este sentido en el que Pereyra se referirá a la democracia suspendida» en los países de socialismo real. Véase a este respecto el significativo título de Pereyra (1984).

9. Es aquí donde Pereyra delinea una crítica frontal a toda suerte de tentativa —en primer lugar a aquellas inspiradas por Marx— por pensar la política en el horizonte de una lógica de clases sociales. En el caso específico de Marx, una empresa semejante se apoya en dos supuestos íntimamente relacionados entre sí: por un lado, una

puesta de Pereyra pasa a concentrarse ahora más bien en el modo en que se constituyen los sujetos políticos en el entendido de que este proceso altamente complejo y diferenciado no puede ser reducido sin más a una lógica de clases sociales constituidas sobre un fundamento económico y pensadas en forma binaria (cf. Pereyra, 1983b, 48 ss.). Ello lleva a su vez a una interrogación por el problema del poder que conciba a este no como una cosa sino más bien como una *relación social* que no se condensa única y exclusivamente en el poder del Estado, particularmente en los órganos de gobierno. Inspirado así en una vertiente que se remonta a la vez a Antonio Gramsci y a Louis Althussser lo mismo que al ya mencionado Laclau, Pereyra señala así que una idea como la de «hegemonía» permite inaugurar nuevas vetas de reflexión y análisis:

> En efecto, concebida la sociedad como sistema hegemónico, como sistema donde lo que está en disputa es la hegemonía, queda abierta la posibilidad de pensar la política sin reducirla a lo económico y lo sociológico [...] las sociedades son un sistema hegemónico no porque de manera necesaria alguna clase lo sea, sino porque alguna fuerza política lo es, o puede serlo. La disputa por la hegemonía no sería, en su forma inmediata, el enfrentamiento de intereses sociales particulares, sino el enfrentamiento de proyectos específicos de ordenamiento social. No son tanto las clases sociales como tales sino las fuerzas políticas quienes cuentan con la posibilidad de articular sectores heterogéneos de la sociedad y concretar voluntades en torno a proyectos definidos (Pereyra, 1986, 81. Cf. también Pereyra, 1988, 96-97).

De este modo, la democracia y, en general, la comprensión de la política pasan a pensarse no desde el horizonte de la ruptura profun-

antropología especulativa delineada en sus obras de juventud y vinculada a una cierta filosofía de la historia. En virtud de ello, la enajenación de una pretendida esencia humana se convierte en una de las claves interpretativas para analizar la situación real del proletariado que, comprendida en el horizonte de una filosofía de la historia, puede conferir así a la clase obrera un papel histórico capaz de recuperar la esencia perdida no solo de sí misma como clase sino, al mismo tiempo, de la humanidad entera. Por otro lado, el papel que Marx asigna a la clase obrera en el proceso histórico se explica en virtud de un análisis de las sociedades capitalistas modernas que asigna a la esfera económica, al modo en que los hombres se relacionan entre sí y con la naturaleza en el marco de su apropiación y transformación de esta a través del proceso de trabajo y de las relaciones que ellos contraen entre sí en el marco de dicho proceso, el papel central en los procesos de constitución y reproducción de la sociedad convirtiendo con ello a la política en un fenómeno «superestructural» que solo puede ser explicado cabalmente desde y a partir de la esfera económica (cf. Pereyra, 1983b, 45-47). Son estas presuposiciones categoriales las que, según Pereyra, llevan a Marx a ofrecer «una respuesta insuficiente a la pregunta de cómo se constituyen los sujetos políticos» (*ibid.*, 48).

da del aparato estatal existente y de su toma por parte de una minoría organizada en un partido político en el marco de una revolución violenta. La política tiene que ver más bien con «la construcción democrática de *hegemonía socialista*» (Pereyra, 1987a, 58), con una «*acumulación democrática*» (cf. Pereyra, 1987a, 59), con un viraje desde la revolución hacia la democracia (cf. Pereyra 1987b, 69 ss.) y hacia la lucha por la hegemonía, por la articulación y despliegue de valores y normas ideológicos y culturales, de proyectos políticos y sociales en torno a los cuales se puede articular y comprender un orden social y político al margen de la lógica de la confrontación que apunta, así sea en forma virtual, a la aniquilación del otro (cf. Pereyra, 1986, 81).

No obstante, en algunos pasajes de su obra, Pereyra apunta, al mismo tiempo, los límites que tendría la «democracia representativa» tal y como ha sido entendida por el liberalismo. Ellos tienen que ver ante todo con la inhibición de la participación popular. «No es por azar», señala el propio Pereyra, «que los defensores de la democracia liberal se muestran renuentes a aceptar modalidades de democracia popular participante. La representación es pensada desde esta óptica como un sustituto de la participación» (Pereyra, 1982, 31). La «democracia liberal» debe ser criticada desde y ampliada en dirección de una «democratización de las relaciones sociales... El control del poder por parte de la sociedad no se agota en la vigilancia de los órganos de decisión política: ha de incluir también el control de las empresas y de las instituciones de la sociedad civil» (*ibid*., 31-32). Es así claro que Pereyra busca comprender a la democracia en un sentido más amplio que el de un mero mecanismo de legitimación y control de las decisiones políticas gubernamentales. La democracia, las luchas a favor de ella y los procesos de democratización deben comprender también al conjunto de las instituciones de la sociedad civil. Se trata no solo de una democratización del Estado, de una democratización exclusivamente «política», si se quisiera decirlo de esta manera, sino, apunta Pereyra citando a Juan Carlos Portantiero y a Norberto Bobbio, de una democratización del conjunto de las instituciones sociales:

> La política no se agota en el ámbito estatal; recorre el conjunto de las instituciones sociales. Hay relaciones de poder y sistemas de autoridad en todo el entramado institucional constitutivo de la sociedad; hay otros centros de poder además del condensado en el gobierno del Estado y ello exige la ampliación de los espacios democráticos del plano donde los agentes sociales intervienen en calidad de ciudadanos (democracia política) a los otros planos donde intervienen en función

> de la diversidad de sus funciones y papeles específicos (democracia social) (Pereyra, 1988, 100).

Las formas propias de la democracia representativa tienen así, a pesar de su innegable valor, límites. Ellas no bastan para garantizar y posibilitar la participación de la sociedad en la gestión de los asuntos públicos; tampoco parecen ofrecer los canales idóneos para que los ciudadanos puedan vigilar la actuación de los órganos de gobierno. Ellas tienen que ser por ello enlazadas y complementadas —no sustituidas— por mecanismos que propicien la participación de la sociedad (cf. Pereyra, 1987a, 60). No obstante, en cualquier caso, afirma Pereyra, «por amplia que sea la red de organismos autogestionarios y por extendido que esté el ámbito de la democracia directa, no hay razón alguna para que la ideología socialista se oponga a la democracia formal representativa. En vez de excluirla para dar paso a una pretendida democracia directa sustancial, habría que orientar los esfuerzos teóricos y políticos en la vía de pensar y construir su complementariedad» (Pereyra, 1987a, 60). En esta propuesta de pensar ambas dimensiones de la democracia en forma no-antagónica ni disyuntiva sino complementaria, es claro para Pereyra que la «democracia directa» no puede considerarse, como parecen sostener ciertas vertientes provenientes de la izquierda, como una opción alternativa frente a la democracia representativa. La que acaso sea la primera elaboración sistemática de la democracia directa por parte de pensadores como Rousseau parece viable para pequeñas comunidades de productores autónomos pero no para las formas de organización social propias del mundo contemporáneo. En particular, y esto es central para Pereyra, «no se puede disolver el momento universal del Estado en las preocupaciones particulares de los organismos sociales específicos. Así, por ejemplo, la lucha por la democracia en sindicatos y organizaciones campesinas, por un control progresivo de la población sobre las condiciones de trabajo y habitación, por la vigilancia creciente del funcionamiento de las instituciones educativas y de salud, de los medios de comunicación y organismos culturales, etc., no está reñida ni excluye la preocupación por el modo como se administra el rumbo general de la nación» (Pereyra, 1987b, 74). Aún más, en nombre de una democracia directa podrían incluso abrirse las vías al terror tan pronto como surgieran los supuestos representantes —por lo general siempre una minoría— de la voluntad general (cf. Pereyra, 1987c, 86). Considerada en sí misma, sostiene Pereyra, la participación se convierte en un mito sin formas democráticas como las del libre intercambio de ideas, confrontación plura-

lista en los órganos de decisión, etc. «Sin estos ingredientes», afirma él, «la participación es una figura retórica que ni siquiera propicia la gestación de una cultura democrática tolerante y, lo que es más grave, no crea condiciones necesarias para la constitución de sujetos políticos» (Pereyra, 1987c, 86-87)[10].

Como ya lo hemos señalado anteriormente, la revaloración y significación de la democracia liberal representativa en América Latina ha sido enfatizada y defendida también por pensadores situados en el marco de la tradición liberal. La posición liberal encontró una clara expresión en filósofos como Carlos S. Nino. Nino resume esta posición en tres rasgos básicos: en primer lugar, la defensa de los derechos civiles fundamentales, de las llamadas «garantías individuales» como la libertad de expresión, de culto, el derecho de reunión, etc.; en segundo lugar, la defensa de la forma democrática de gobierno que implica, a su vez, tanto la existencia de procedimientos para la elección de los representantes en órganos estatales como la de mecanismos para controlar su acción; en estos procedimientos y mecanismos los destinatarios de las normas y leyes dictadas y ejecutadas por los órganos estatales basados en dichos procedimientos tienen una participación decisiva y, finalmente, en tercer lugar, la defensa de procedimientos para la asignación e intercambio de bienes y recursos económicos entre los miembros de la sociedad (cf. Nino, 1978, 19). Se trata de tres posiciones que, según Nino, forman el núcleo de la concepción liberal. Aunque generalmente cada una de ellas aparece enlazada con las otras dos, podrían ser defendidas en forma independiente y acaso podrían imaginarse situaciones hipotéticas en que alguna de ellas podría no ir acompañada de las dos restantes. No obstante, apunta Nino, parece claro que la vigencia efectiva de los derechos civiles fundamentales es un presupuesto de una forma democrática de gobierno y, al mismo tiempo, a la inversa, la participa-

10. Estos significativos reparos tanto por razones llamémoslas de carácter técnico como políticas frente a la democracia directa se acentuaron en los últimos escritos de Pereyra. En efecto, por un lado, tanto a nivel macro como a nivel micro, las sociedades modernas presentan un grado de diferenciación y complejidad tales que en el interior de sus diversos ámbitos institucionales y organizativos se presenta una división del trabajo en virtud de la cual algunos dirigen organizaciones y colectivos sociales, administran sus decisiones y los representan. Considerada desde esta perspectiva la democracia no es sino una forma de vincular a los dirigentes, administradores o representantes con los dirigidos, administrados o representados. Es en este sentido en el que, por otro lado, «[R]echazar formas democrático-representativas en nombre de quién sabe qué democracia directa significa rechazar la democracia sin más y optar por mecanismos que no pueden sino generar caudillismo, clientelismo, paternalismo, intolerancia, etc.» (Pereyra, 1988, 98).

ción democrática en un gobierno es lo único que permite garantizar la preservación de las libertades que se consideran como parte constitutiva de los derechos fundamentales. Nino dará una especial atención a una idea central del liberalismo que parece estar presupuesta en la concepción liberal en su conjunto. Se trata del individualismo de acuerdo con el cual las unidades elementales cuyo bienestar ofrece el parámetro para legitimar a las instituciones, para justificar las formas de organización estatal al igual que las decisiones y medidas tomadas por los órganos gubernamentales no son entidades abstractas como el Estado, la nación, la clase, la etnia o la raza, etc., sino los individuos que en su conjunto integran a una sociedad determinada. Según ello, ningún individuo puede ser usado en beneficio exclusivo de otros o de alguna entidad colectiva en último término difusa[11]. En ellos se expresa, recuerda Nino, «el principio de inviolabilidad de la persona humana», la autonomía del individuo, que han aparecido formulados de manera clara en la tradición de la filosofía moral de corte kantiano tal y como ella se expresa en la formulación del imperativo categórico y reaparece en la tradición liberal contemporánea en autores como Rawls y Nozick (cf. *ibid*., 20 ss.).

Especial atención merece en el horizonte de la concepción liberal para Nino la defensa de un régimen democrático de gobierno. En efecto, este aparece enlazado, según él, como ya se ha dicho, a procedimientos democráticos de elección, a mecanismos de control estatales y a la participación política de los ciudadanos. Todo ello permite el diseño de una suerte de dique para contener que impida que un grupo social imponga medidas en su propio beneficio y en detrimento del resto de la sociedad evitando al mismo tiempo que, en aras de decisiones de la mayoría, se violen los derechos de las minorías —es por ello por lo que el funcionamiento de la democracia está siempre acotado por el reconocimiento de derechos individuales que no pueden estar sometidos al voto mayoritario—. Es, sin embargo, una de las posiciones centrales del liberalismo, la vinculada a la economía, la que genera algunas de las controversias más intensas en países como los latinoamericanos. En efecto, por un lado, se aduce que la inviolabilidad de la persona humana, su autonomía en el sentido anteriormente expuesto, exige para su protección efectiva el que cada individuo pueda controlar libremente un mínimo de bienes y recursos económicos sin depender de ni estar sujeto a eventuales medidas en

11. Es aquí donde puede ser localizado el origen de la pretensión totalitaria que consiste precisamente en el sacrificio de los individuos en beneficio de una determinada totalidad (una etnia, una clase, un Estado, etc.) (cf. Nino, 1978, 22-23).

contra por parte de una mayoría que pudieran limitar el disfrute y la concentración de los bienes en manos individuales; por otra parte, al mismo tiempo, parece claro que la ausencia de una (re)distribución justa de los recursos económicos y del acceso a ellos provoca la sujeción de ciertos individuos a otros lo que conduce a su vez a justificar la necesidad de que el control de esos recursos y el acceso a ellos se garantice desde órganos imparciales. Con ello se plantea un problema central sobre el que volveremos más adelante.

Una pieza central del liberalismo es, como recuerda Nino, la de la neutralidad del Estado con respecto a los planes y proyectos de vida de los individuos; según esto, para la concepción liberal, el Estado debe limitarse a diseñar instituciones adecuadas y a adoptar medidas que permitan a los individuos realizar los proyectos de vida que cada uno de ellos considere idóneo. En este caso, apunta Nino, de nuevo la defensa de ciertos derechos y garantías individuales parece central para comprender y fundamentar una posición de esta clase. Así, derechos como los de libertad de expresión, de creencias o de culto religioso son indispensables para el desarrollo y la prosecución de los planes de vida que cada uno de los miembros de la sociedad pueda tener sin interferencia ni de otros individuos ni, por supuesto, del propio Estado. En este punto se conectan de nuevo la democracia, el respeto a la autonomía individual y el mercado, ya que, podría argumentarse, la libertad en la elección de planes y proyectos de vida se limitaría decisivamente si la producción y distribución de los bienes requeridos para ello dependiera de las decisiones del Estado por lo que el mercado tiene que funcionar como un instrumento al margen de regulaciones estatales en la asignación de recursos de acuerdo a las exigencias de los intereses que cada individuo pueda tener en el diseño y realización de su proyecto de vida (cf. *ibid*., 26).

Las relaciones entre democracia, liberalismo, derechos humanos y constitucionalismo serán desarrolladas en forma sistemática y más amplia por Nino en *The Constitution of Deliberative Democracy* (1996). En esta obra Nino reflexiona sobre la «democracia constitucional» o «democracia liberal» teniendo como trasfondo histórico la adopción de regímenes democráticos en los países del sur de Europa (España y Portugal) a lo largo de la década de los setenta del siglo pasado al igual que el establecimiento de gobiernos democrático-constitucionales en los países del sur de Latinoamérica (Argentina, Brasil, Uruguay) a lo largo de la década de los ochenta de ese mismo siglo. Nino comprende a la democracia y al constitucionalismo como formando juntos un sistema de gobierno propiamente democrático o democrático-liberal aunque, apunta él, esta relación no se

encuentre exenta de tensiones entre una y otro (cf. Nino, 1996, 1). En efecto, el constitucionalismo requiere tanto del reconocimiento de los derechos humanos como de un sistema democrático. No obstante, es posible que entre unos y otros surjan problemas y tensiones que hacen necesarios un esclarecimiento y fundamentación normativos que permitan comprender y legitimar tanto al constitucionalismo como a la democracia y los derechos humanos así como a la relación entre ellos. En efecto, mientras que la democracia parece estar asociada por lo menos a la regla de la mayoría, los derechos individuales fundamentales requieren o bien de unanimidad o bien de decisiones realizadas por instancias no-democráticas e instituciones minoritarias (por ejemplo, los Tribunales y Cortes Supremas). Según esto, la democracia no puede ser legitimada atendiendo tan solo a su correcto funcionamiento y a su estabilidad. Ello ofrecería tan solo una legitimación *subjetiva* y Nino desea más bien una legitimación *objetiva* de la democracia que justifique moralmente a esta con razones objetivas (cf. Nino, 1996, 8):

> La democracia, como dice Giovanni Sartori, es un concepto normativo y no puede ser identificado a profundidad sin articular por completo la concepción evaluativa que justifica a sus instituciones distintivas [...] La inevitabilidad de esta investigación normativa está demostrada por los conflictos y tensiones inherentes dentro de las instituciones distintivas de la democracia haciendo simplemente imposible el identificar y adoptar instituciones democráticas apropiadas (Nino, 1996, 8-9).

En efecto, se pregunta Nino, ¿debe ser la democracia necesariamente una democracia representativa? ¿la separación entre los poderes ejecutivo y legislativo es simplemente una opción o debe ser considerada como un soporte fundamental en cualquier democracia?, ¿debe considerarse una carta de derechos fundamentales como una suerte de límite a decisiones tomadas por la mayoría o puede ser la democracia compatible con una soberanía total del Parlamento? La respuesta a esta y otras preguntas es precisamente lo que convierte en una tarea imprescindible una fundamentación normativa de la democracia en el marco de una teoría moral.

Esta fundamentación normativa de la democracia es desarrollada por Nino en el marco de una recepción y crítica a las propuestas de dos pensadores altamente influyentes en los debates de filosofía moral y política contemporáneas, a saber: John Rawls y Jürgen Habermas. En el caso del primero, Nino se detendrá especialmente en su *Teoría de la justicia* (1978). En efecto, en esta obra Rawls ofrece,

como se sabe, una fundamentación de los principios de justicia sobre la base de las presuposiciones que subyacen al discurso moral. Los principios de justicia tienen que satisfacer, según Rawls, condiciones tales como universalidad, imparcialidad, publicidad, así como vincularse en modo indisoluble con la capacidad de los sujetos de ofrecer razones para justificar sus acciones, decisiones y enunciados. En sus versiones más próximas a Kant, la teoría de Rawls incluye así una cierta caracterización de la «verdad moral [*moral truth*]» de modo que «un juicio moral es verdadero [...] si deriva de un principio que sería aceptado en la posición original o, puesto de otro modo, que sería unánimemente aceptado bajo condiciones de imparcialidad, racionalidad y conocimiento de hechos relevantes» (Nino, 1996, 109). En el caso de Habermas, Nino se centra ante todo en su ensayo «Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación» (2008). Aunque los propósitos (universalidad, imparcialidad) en la estrategia de Habermas sean los mismos que los de Rawls —y los de ambos, en último análisis, los mismos que animaran en su momento a Kant— Habermas difiere del filósofo americano al asignar en su propuesta un lugar central a la argumentación y deliberación morales que en Rawls aparecen prácticamente ausentes en un modelo en último término monológico (cf. Nino, 1996, 111). La justificación de las normas y mandatos morales requiere de la realización de un discurso real y no puede ser considerada en modo alguno bajo la forma de un proceso hipotético de argumentación que ocurriría solo en el interior de la mente de un individuo. En efecto, tanto en Habermas como en Rawls presuposiciones formales como la imparcialidad y la universalidad son así decisivas para fundamentar la validez de los principios morales; no obstante, mientras que para Rawls, afirma Nino, se trata de presuposiciones formales de un razonamiento moral en último análisis monológico, para Habermas ellas constituyen más bien reglas de una práctica social del discurso intersubjetivo (cf. *ibid.*, 112). La propuesta de Nino se localiza así en un punto intermedio entre los dos filósofos anteriormente citados (cf. *ibid.*, 117). Nino defiende así, por un lado, la idea de que la «verdad moral» está constituida por la satisfacción de presuposiciones formales o procedimentales de una práctica discursiva orientada a alcanzar la cooperación, a evitar conflictos y a solucionarlos cuando ellos surjan. Por otro lado, Nino es de la convicción de que la discusión y decisión intersubjetivas constituyen el procedimiento más confiable para acceder a la verdad moral ya que «el intercambio de ideas y la necesidad de justificarlas ante otros no solo amplía el conocimiento propio y revela posibles errores en el propio razonamiento sino que también ayuda

a satisfacer la condición de imparcialidad en la atención a los intereses de todo participante en la propia discusión (cf. *ibid*., 113). De ello resulta lo que Nino denomina un «constructivismo epistémico» que es para él la teoría metaética más plausible (cf. *ibid*., 117). Ello le permite delinear un modelo de democracia, justamente el de la «democracia deliberativa», en el que la democracia, los derechos fundamentales y el constitucionalismo aparecen íntimamente vinculados entre sí —en una relación no exenta de tensiones, como ya se ha señalado anteriormente— y legitimados en el interior de una propuesta normativa de inspiración en último análisis kantiana. Según esto, el constitucionalismo se enlaza con un proceso democrático, con el respeto a derechos individuales y con la preservación de una práctica legal establecida y articulada por la Constitución vista históricamente. Los derechos individuales concebidos como uno de los ejes de esta comprensión de la democracia incluyen por supuesto el derecho a la vida, a la libertad de expresión y de conciencia, el derecho a la privacidad y a la intimidad, al trabajo y a la propiedad, al comercio y a la industria. Ello se vincula a su vez con una comprensión de la función del Estado como garante de una autonomía por igual para todos los individuos, de igual trato para todos y, por ello, de una instancia que actúa al margen de toda forma de discriminación ilegítima (cf. *ibid*., 219). La propuesta de la «democracia deliberativa» tiene así una serie de consecuencias para lo que sería el diseño institucional de la propia democracia. En efecto, ella se vincula más bien con una forma parlamentaria de gobierno por encima de una forma presidencial, por la descentralización del poder a fin de evitar el colapso del consenso, por una forma que promueva la participación política de los ciudadanos en las deliberaciones, discusiones y debates políticos así como por la democratización de los canales de comunicación pública (*ibid*.). Quizá en esta propuesta no puedan suprimirse sin más las tensiones entre derechos, democracia y ley (Constitución). No obstante, el desafío es encontrar un balance entre estos tres elementos y poder resolver los conflictos que entre ellos se generen atendiendo a la fundamentación normativa que el modelo de «democracia deliberativa» se ha empeñado en ofrecer (cf. *ibid*., 223).

La preocupación por la democracia y su valoración como una institución central en las sociedades modernas en general y en las latinoamericanas en particular constituyen también uno de los puntos de partida de la reflexión desarrollada por Ernesto Garzón Valdés. Ello se expresa en forma clara en su obra *Instituciones suicidas. Estudios de Ética y Política* (2000) en donde este filósofo señala: «La democracia y el mercado son dos instituciones que, por una parte, parecen

las más adecuadas para proteger y hacer efectivo el ejercicio de la libertad individual dentro de un marco lo más amplio posible de igualdad; su estabilidad tiene, por ello, una indiscutible relevancia ética» (Garzón Valdés, 2000, 17). No obstante, en forma quizá más clara y ciertamente más dramática que en Nino, en Garzón Valdés se señalan también las tensiones inherentes a estas dos instituciones centrales de las sociedades occidentales modernas. En efecto, señala Garzón Valdés: «[...] libradas a su propio dinamismo, [la democracia y el mercado] presentan una tendencia clara a la autodestrucción» (*ibid.*). De lo que se trata entonces será, en primer lugar, de exponer la importancia y legitimidad de la democracia y el mercado; en segundo lugar, de mostrar sus tendencias autodestructivas y, finalmente, en tercer lugar, de explicar cómo y a través de qué mecanismos una y otro pueden ser regulados. Para ello Garzón Valdés buscará ofrecer una justificación de carácter ético —comprendiendo aquí a la ética como una reflexión ocupada de «la justificación última de las normas que rigen (o deberían regir) las relaciones interpersonales» (*ibid.*, 18)—. Una reflexión de esta clase tiene como su presupuesto básico una comprensión de las personas como seres dotados de autonomía (esto es, de libertad individual para el diseño y realización de proyectos de vida) todos por igual. Con ello Garzón Valdés se coloca dentro de lo que él mismo denomina «el liberalismo democrático» de inspiración kantiana en la forma en que esta aparece en pensadores contemporáneos como John Rawls en su *Teoría de la justicia* (cf. *ibid.*, 18-19). Una concepción como esta debe, al mismo tiempo, subrayar las insuficiencias y problemas de la concepción neoliberal de un Estado mínimo.

La democracia se comprende en Garzón Valdés como una forma de organización política en la que se enlazan en forma lograda el ideal de la autonomía individual con la convivencia entre seres iguales en el sentido anteriormente expuesto. «En otras palabras», afirma él, «se trata de la conciliación entre libertad e igualdad, que es justamente lo que subyace en la idea de democracia. A través de ella, la libertad natural se convierte en libertad política» (*ibid.*, 27). Esta libertad dentro de un orden político se somete en la democracia a dos restricciones adicionales: en primer lugar, aquella que surge de aceptar como legítimas solo las decisiones de la mayoría y, en segundo lugar, aquella que nace debido a la impracticabilidad de la democracia directa en sociedades demográficamente extensas y altamente diferenciadas y que lleva a asumir como legítimas a las decisiones tomadas por la mayoría parlamentaria (cf. *ibid.*). Es, sin embargo, justamente aquí donde Garzón Valdés detecta las tendencias que amenazan a la propia democracia desde su interior y la convierten al lado

del mercado en lo que él denomina una «institución suicida». Entre ellas destacan, en primer lugar, lo que puede ser denominado la paradoja de la soberanía que afecta a la democracia parlamentaria, a saber: la inconsistencia de todas las tentativas por legitimar la existencia de limitaciones jurídicas al poder del soberano; en segundo lugar, en la democracia persiste la tendencia al comportamiento parasitario y al aumento egoísta del poder, al aumento del poder mediante la imposición heterónoma de comportamientos en beneficio personal que lesiona la autonomía de los demás sin violar necesariamente los procedimientos democráticos; en tercer lugar, en la democracia parlamentaria se tematizan y debaten ciertos problemas y conflictos y se silencian otros, incidiendo con ello en la formación del espectro de alternativas presentadas a los votantes y modelando directa o indirectamente las preferencias de estos. Los fenómenos anteriormente expuestos son factores de suicidio de la democracia en la medida en que atentan directamente en contra de la autonomía individual y de la igualdad entre los individuos que constituyen justamente, como ya se ha dicho, la base de la propia democracia. Ellos expresan una serie de propiedades disposicionales de la democracia representativa que la llevan a la ausencia de una limitación jurídica a la actividad del soberano y a comportamientos parasitarios conduciéndola tendencialmente a su autodestrucción, a su suicidio.

En forma similar a la democracia, la institución del mercado presupone la exigencia de respeto a y promoción de la autonomía individual y, del mismo modo que la primera, también el mercado posee, según Garzón Valdés, la propiedad disposicional de su autodestrucción o suicidio (Garzón Valdés, 2000, 38). En el caso del mercado, Garzón señala, siguiendo lo señalado por Walter Eucken en sus *Grundsätze der Wirtschaftspolitik* (1952) y en forma opuesta a lo establecido por Milton Friedman, que tanto productores como consumidores se afanan por evitar la competencia y adquirir posiciones monopólicas. Según esto, el mercado no tiende a la dispersión del poder y a la distribución de los recursos sino, por el contrario, más bien a su concentración y esta, a su vez, aniquila el esfuerzo individual encaminado a lograr un mayor rendimiento. De este modo, y es aquí que se localiza la tendencia suicida del mercado, la libertad y despliegue incontrolados de este tienden a destruir a la libertad individual y a obstaculizar la autonomía personal, lo que, como se ha señalado, constituye su presupuesto y la base de su legitimidad (cf. *ibid*., 64 ss.).

Las tendencias suicidas del mercado contribuyen a reforzar aún más las tendencias suicidas de la democracia. En efecto, «si se admite

que el mercado es condición necesaria de la democracia y se acepta también como verdadera esta tendencia del mercado a su autodestrucción en virtud de esta proclividad a la creación de monopolios», escribe Garzón Valdés, «nos encontraremos ahora con la nada alentadora comprobación de que las tendencias suicidas de la democracia resultan reforzadas» (*ibid.*, 65). En ambos casos, tanto en el de la democracia representativa como en el del mercado, señala Garzón Valdés, se trata de «suicidios» y no de «homicidios institucionales» (*ibid.*, 38), de tendencias inherentes a esas instituciones que las llevan a la autodestrucción y a frustrar y volverse en contra de la obtención de los objetivos para los que ellas fueron inicialmente concebidas (*ibid.*, 90). Las formas de contención de estas propiedades disposicionales al suicidio son también en ambos casos, afirma Garzón Valdés, «de naturaleza ética» (cf. *ibid.*, 66 ss.). Así, en el caso de la democracia parlamentaria, apunta Garzón Valdés siguiendo a Robert Alexy, podría pensarse en primer lugar en una limitación jurídica impuesta por y desde la Constitución a la actividad ilimitada del soberano. De este modo, las normas fundamentales (por ejemplo, los derechos humanos) establecidas y consagradas en la Constitución vinculan —al modo de «normas iusfundamentales» (Alexy)— al legislador y establecen lo que debe y puede —y, a la vez, lo que no debe y no puede— decidir un legislador legitimado democráticamente. Ello puede plantear desde luego una colisión entre el principio de la democracia, por un lado, y los derechos fundamentales, por el otro; entre el legislador parlamentario democráticamente legitimado y el Tribunal Constitucional o la Suprema Corte[12]. No obstante, lo importante para Garzón Valdés no radica tanto en explorar el sentido y carácter de las limitaciones jurídicas al soberano o en la posibilidad de pensar en un derecho a la resistencia frente a este; se trata más bien de analizar el origen de esas limitaciones y en determinar el fundamento de su legitimidad. Ello solo puede hacerse, al decir de Garzón Valdés, «desde una idea regulativa, desde un punto de vista moral, para el cual el imperativo de universabilidad y la actitud de imparcialidad ofrecen un buen apoyo» (*ibid.*, 81). Es en este sentido en el que Garzón Valdés comprende la idea de los derechos humanos. Es así como se puede entender el deber de tratar por regla general a todos los ciudadanos, por un lado, como seres autónomos, esto es, como personas capaces de formular sus propios planes de vida sobre la base del ejercicio de su propia razón, y, por el otro, como iguales entre sí. En especial este segundo principio de igualdad lleva a la necesidad

12. Cf. Alexy (1993) y Garzón Valdés (2000, 66 ss.).

de diseñar medidas tendientes a eliminar (o por lo menos a reducir sustancialmente) aquellas desigualdades que algunos como James M. Buchanan han denominado «ambientales» (esto es, aquellas vinculadas al acceso a los recursos económicos, culturales o políticos y/o a la carencia de ellos) y por ello «superables», por un lado, y a compensar las desigualdades «no superables» (esto es, aquellas relacionadas con una incapacidad básica para el diseño y realización de un proyecto de vida cualquiera) (cf. *ibid*., 91 ss.). Sobre la base de los principios de autonomía e igualdad en el sentido anteriormente expuesto es posible formular un principio de legitimidad según el cual un sistema político determinado podrá ser considerado como legítimo, en primer lugar, si respeta el principio de la igualdad de todos sus miembros y diseña y aplica medidas tendientes a superar las desigualdades accidentales de estos y a compensar las desigualdades no superables que existan entre estos mismos; en segundo lugar, si en dicho sistema el Estado asume no solo la función de protector y garante de la seguridad, sino también de productor de bienes públicos y de redistribuidor de cargas y beneficios entre los miembros de la sociedad (cf. *ibid*., 93 ss.). Así se delinea a la vez un modo de hacer frente al comportamiento parasitario en las democracias parlamentarias. Me refiero aquí solamente a la idea de un «coto vedado» que Garzón Valdés formula tomando una expresión de una obra de Juan Goytisolo. Este «coto vedado», señala Garzón Valdés, se encuentra formado «por aquellos derechos derivados del principio de igualdad básica y de la exigencia básica de superación o compensación de las desigualdades...» (*ibid*., 100). Es atendiendo a este «coto vedado» como se pueden limitar las decisiones parlamentarias y gubernamentales. Solo con esta idea de un «coto vedado» se puede defender y asumir el papel del voto de la mayoría en una democracia parlamentaria sin que esta corra el peligro de un suicidio. Este «coto vedado» permite, además, contrarrestar las tendencias suicidas no solo en la institución de la democracia parlamentaria, sino también en el ámbito del mercado. En efecto, en virtud de él deben excluirse de la lógica del mercado una serie de bienes que no pueden ser susceptibles de someterse sin más a las reglas de la oferta y la demanda: «Si todo pudiera ser llevado al mercado, dadas las desigualdades accidentales de las personas, el resultado inevitable sería que algunas de ellas quedarían al final sin bienes para participar en el juego mercantil. La única forma de contener el dinamismo repelente del mercado es fijar un límite de lo legítimamente mercantilizable» (*ibid*., 108). Se trata de determinar entonces cómo garantizar para todo miembro de la sociedad la adquisición de los bienes primarios que permitan a cada uno(a) de ello(a)s dise-

ñar y realizar efectivamente sus proyectos y planes de vida. Así, concluye Garzón Valdés:

> La democracia parlamentaria es el mejor método hasta ahora existente para asegurar la indulgencia mutua en sociedades numerosas. El mercado, cuando respeta las exigencias de la justicia distributiva, es también la vía más adecuada para la realización de nuestras preferencias personales en lo que se refiere a la adquisición de bienes privados. Por ello es necesario someter ambas instituciones a una inspección permanente desde el punto de vista ético, y estar atentos en cuanto a la vigilancia de los frenos externos a la tendencia suicida de ambas instituciones (*ibid.*, 2000, 110).

Lo anteriormente señalado supone desde luego poder distinguir entre deseos e intereses primarios (susceptibles de universalización) y deseos e intereses secundarios que son siempre particulares. Un sistema político legítimo tendría así que basarse en principios que permitan regular la satisfacción de los deseos e intereses primarios de sus miembros, procurando y garantizando que todo miembro de la sociedad tenga a su disposición los bienes básicos que le permitan trazar y realizar sus respectivos proyectos de vida[13] (cf. *ibid.*, 100-101). Ello supone, también, además, un principio al que ya Kant y, posteriormente, ya en este siglo, Rawls y Habermas, asignaron un lugar central en la comprensión de la democracia, a saber: el principio de publicidad, una suerte de metaprincipio que permita justificar principios, reglas y normas lo mismo que acciones y decisiones en el marco de una exposición, discusión y argumentación públicas. «Por ello», señala Garzón Valdés, «la publicidad es un principio normativo que puede servir como criterio para juzgar acerca de la calidad de un sistema político: cuando está presente se habla de razón de derecho; cuando está ausente, de razón de Estado» (*ibid.*, 104).

3. REPENSAR LA DEMOCRACIA: CRÍTICA, REFORMULACIÓN Y RADICALIZACIÓN DEL PROYECTO DEMOCRÁTICO

En forma reiterada y de diversas maneras, los pensadores latinoamericanos han insistido en la necesidad de pensar a la democracia den-

13. En este punto Garzón Valdés no vacila en admitir la posibilidad de una actitud paternalista por parte del Estado frente a aquellos que —sea por ignorancia o por manipulación o por ambas cosas— no comprendan la importancia de los bienes básicos necesarios para la realización de sus proyectos de vida (cf. Garzón Valdés, 2000, 101).

tro de las condiciones particulares de la región y de cara a una historia caracterizada, como ya se ha dicho al inicio del presente ensayo, por la persistencia de formas tradicionales de comprender y practicar la política, de una corrupción endémica y de una desigualdad social extrema. Es en este sentido en el que se han subrayado, por ejemplo, los límites de la democracia representativa al igual que una serie de problemas que caracterizan a esta en esta región del mundo: pérdida de legitimidad de las instituciones, descrédito de los partidos políticos, apatía y despolitización entre los ciudadanos y una incapacidad para revertir la desigualdad social, etc. Los años ochenta y noventa del siglo pasado marcaron algo así como la organización de la sociedad civil en Latinoamérica, fuera para poner fin a las dictaduras militares en los países del Cono Sur o fuera para iniciar una lenta democratización en países como México. En virtud de ello se operó una lenta transformación de la sociedad y de la manera de pensar y hacer política desde la propia sociedad civil, acotando la acción del Estado y aún del mercado y, por lo menos desde el derrumbe de los países del ámbito socialista, sin recurrir más a la utopía de una revolución que de un solo golpe pudiera transformar radicalmente a los países de la región. Con ello se planteaba también la necesidad de repensar la democracia y su estructura representativa, su carácter aparentemente formal reducido solamente a normas y procedimientos, para buscar entenderla más bien en el marco más amplio del proceso de autoorganización de la sociedad y ya no solo como una mera forma de gobierno. Es en este horizonte donde se han planteado también los problemas relacionados con el vínculo que puede mantener la democracia tanto con el surgimiento y configuración de regiones económicas y políticas situadas más allá del Estado-nación, como con el resurgimiento de las identidades étnicas, regionales y de género dentro del propio Estado-nación atendiendo a su articulación en representaciones simbólicas y al modo en que así se han reconfigurado las identidades colectivas.

Así, por ejemplo, algunos como Carlos Franco han señalado que en América Latina se planteó la construcción de la democracia en un momento de transformaciones económicas y políticas a nivel mundial de gran relevancia que incidieron en el modo de comprender e instaurar la democracia en los países de la región. Así se ha llamado la atención sobre el hecho de que en América Latina no se pudo consolidar el Estado-nación en un proceso como el que caracterizó a los países del centro de Europa puesto que, entre otras cosas, las sociedades en América Latina estaban caracterizadas por una marcada heterogeneidad económica, étnica, social, política, de género que se lo-

calizaban, además, en sociedades civiles aún débiles (cf. por ejemplo, Franco, 1999).

En el horizonte de estas coordenadas históricas y políticas Roberto Mangabeira Unger desarrolló un ambicioso proyecto tendiente a fundamentar un «proyecto democrático radical» en el marco de una «teoría social constructiva». Este proyecto se presenta en una obra de gran alcance titulada *Politics: A Work in Constructive Social Theory* (1987). Influido por John Stuart Mill al igual que por Alexander Herzen y P.-J. Proudhon y especialmente por aquellas variantes del marxismo que han enfatizado la autonomía de la política, Mangabeira Unger coloca en el centro de su propuesta una idea de libertad vinculada a la capacidad de resistir y, a la vez, de reimaginar y reconstruir el mundo social —y en este sentido su crítica al liberalismo se diferenciará de las tentativas reconstructivas que se separan del horizonte de la tradición liberal y de la comprensión de la política que de ella deriva sin ser capaces de plantear a la vez una alternativa reconstructiva—. *Politics: A Work in Constructive Social Theory* toma como idea rectora la comprensión de la sociedad como un «artefacto». Con ello se busca subrayar que la sociedad no es expresión de un orden natural e inmutable, sino que ha sido producida, reimaginada, modificada y reconstruida por los seres humanos. Esta idea se remonta a una larga línea de pensamiento social y político moderno que puede ser localizada tanto en Thomas Hobbes —en su insistencia en señalar que el derecho natural no podía derivarse de una «ley natural»— como en Giambattista Vico, y se opone radicalmente a la comprensión del orden social como resultado de una providencia divina, aun en las versiones que de ella aparecen en forma secularizada en las filosofías de la historia. Central en Mangabeira Unger es la crítica a esa suerte de fetichismo tanto de las estructuras como de las instituciones y, en general, de los contextos en que tiene lugar inicialmente el pensamiento y la acción de los seres humanos, empeñados en comprender a estos como órdenes ya dados desde siempre e impermeables a su transformación en virtud de la propia acción. El fetichismo de las estructuras comprende a estas como entidades petrificadas e imposibles de ser transformadas por la acción y la libertad humanas. El fetichismo institucional, por su parte, procede identificando el entramado institucional de las sociedades modernas (por ejemplo, la democracia representativa, la economía de mercado y una sociedad civil libre) con *un único conjunto posible* de dispositivos institucionales específicos (por ejemplo, aquellos que han aparecido en Europa occidental y en los Estados Unidos de Norteamérica) (cf. Mangabeira Unger, 1998, 25-26). De este modo, según él, el fetichismo insti-

tucional comprende a los dispositivos económicos sociales y políticos de las sociedades modernas no como dispositivos contingentes y susceptibles por ello de ser modificados, sino, por el contrario, como entidades inmutables inscritas en una suerte de segunda naturaleza. Entre los ejemplos de este fetichismo institucional, Mangabeira Unger coloca a la democracia representativa y a la economía de mercado como dispositivos centrales en el curso de la historia del Occidente moderno. Lo que interesa a Mangabeira Unger no es, sin embargo, negar *in toto* los dispositivos institucionales mencionados sino, más bien, comprenderlos como susceptibles de revisión y crítica y, de ese modo, de transformación por parte de los sujetos. Por ello destacará ante todo la capacidad que estos últimos tienen para transformar los contextos sociales e institucionales en los que se encuentran y crear así otros nuevos que sean más abiertos a la crítica y a la revisión disminuyendo —acaso sin poder eliminarla por completo— con ello la brecha abierta entre estructura y acción, institucionalización y movimiento social, reforma y revolución. El resultado de una propuesta de esta clase es un «experimentalismo democrático» que permite diseñar nuevos arreglos institucionales tanto a nivel político como económico con el propósito de radicalizar la democracia y ofrecer así una alternativa al modelo neoliberal de comprensión tanto de la economía como de la política. Elementos clave de esta propuesta son una economía descentralizada y un énfasis en la autoorganización de la sociedad civil en donde se enlacen elementos provenientes tanto de la tradición democrático-radical (Proudhon, Lasalle y el propio Marx) como de la liberal (Mill). Esta propuesta la desarrolla Mangabeira Unger en *Democracy Realized. The Progressive Alternative* (1998). Ya desde el inicio de esta obra se señala que ni la economía ni la política pueden pensarse ya en términos de las dicotomías tradicionales estatismo/privatismo, planificación/mercado, etc. Ahora se trata más bien de dar paso a un pluralismo que permita comprender cómo la economía de mercado, la sociedad civil y la democracia pueden asumir diversas formas y articulaciones institucionales (cf. *ibid*., 3). Aún más —y ello constituye un elemento central en la reflexión de Mangabeira Unger—, es posible comprender las instituciones políticas, económicas y sociales de los países industrializados de Europa central y de los Estados Unidos de Norteamérica como diseños que representan solo una(s) dentro de un espectro más amplio de posibilidades; es aquí donde se delinea un elemento central en la reflexión de Mangabeira Unger que constituye algo así como su horizonte: la posibilidad de pensar al mercado, a la democracia y, en general, a los dispositivos institucionales centrales en el ámbito de la

economía y la política, desde las (re)configuraciones que han asumido y/o están asumiendo en los países situados geográfica y políticamente fuera del eje Europa central-Estados Unidos de Norteamérica como Brasil o Indonesia o bien Rusia, China e India, animado por la convicción de que el experimentalismo democrático que tiene lugar en estas latitudes puede arrojar una luz no solo sobre estos países sino ofrecer también, a la vez, una luz sobre las posibilidades ocultas para una transformación democrática en las democracias de los países desarrollados. De este modo se explica el vínculo que establece Mangabeira Unger entre su «experimentalismo democrático» y una suerte de reformismo radical como parte de una «política transformadora (*transformative politics*)». Una reforma es radical, señala él, cuando «se dirige a y cambia los arreglos básicos (*basic arragements*) de una sociedad: su estructura formadora de instituciones y creencias incorporadas» (*ibid*., 18-19)[14].

El «experimentalismo democrático» (Mangabeira Unger) que desarrolla este pensador se propone enlazar así la posibilidad el progreso material (*i.e.*, crecimiento económico, científico y tecnológico) con los requerimientos necesarios para desplegar la emancipación individual (*i.e.*, la posibilidad de liberarse de roles, divisiones y jerarquías sociales que impiden a los individuos el acceso a oportunidades y la posibilidad de modelar su propia vida) (cf. Mangabeira Unger, 1998, 5-10). Con ello se delinea una alternativa «democrático-radical» que toma por eje, por un lado, una transformación del régimen de propiedad y de la legislación contractual vigentes con el propósito de garantizar un acceso a los recursos productivos y una ampliación de las oportunidades para sectores de la población que han sido excluidos de unos y limitados en otras —es en este sentido en el que Mangabeira Unger se refiere a formas descentralizadas de (re)distribución de los recursos productivos que permitan regímenes de propiedad alternativos dentro de una misma economía—; por otro lado, en esta alternativa «democrático-radical» se trata de implementar

14. La idea de revolución, apunta Mangabeira Unger, sería solo un caso límite peligroso (*a dangerous limiting case*) de una política transformadora (cf. Mangabeira Unger, 1998, 19-20). De ello resulta que no toda política transformadora debe ser concebida bajo el modelo de una revolución. Con ello Mangabeira Unger busca hacer frente a una convicción que parece caracterizar tanto a liberales conservadores como a marxistas, a saber: la idea de que el cambio estructural debe ser pensado necesariamente como un cambio radical y total y que toda política es o bien reformista o bien revolucionaria. Así, rechazando la idea de la revolución, sea como algo imposible o bien como algo indeseable, unos y otros abandonan, junto con la idea de la revolución, «la práctica de la reconstrucción institucional reiterada y acumulativa» (Mangabeira Unger, 1998, 74).

formas de organización de la actividad económica que favorezcan el desarrollo tecnológico y el crecimiento económico (y es aquí donde la política fiscal puede tener un papel central); finalmente, una alternativa semejante se asocia a una suerte de profundización de la democracia en la que las formas de la democracia representativa se enlacen con una movilización de una sociedad civil que se organiza a sí misma (cf. *ibid.*, 48-52 y 84 ss.). Una alternativa «democrático-radical» así comprendida debe escapar, por un lado, tanto del autoritarismo como del populismo —problema al que habremos de volver más adelante—. Uno y otro, apunta Mangabeira Unger, buscan establecer un vínculo directo entre dirigentes políticos, por un lado, y la sociedad —identificada bajo el concepto «pueblo»— al margen y aun en contra del entramado institucional de las democracias modernas (cf. *ibid.*, 66). Una propuesta así entendida debe ofrecer a la vez una alternativa a toda suerte de micropolítica que se desentiende de los problemas estructurales tanto en el plano de la política como en el de la economía para concentrarse más bien en el diseño de estilos y proyectos alternativos de vida renunciando a la reflexión sobre la posibilidad y articulación de formas alternativas de organización política y social (*ibid.*, 114). Como ejemplos de una alternativa «democrático-radical» en el sentido en que Mangabeira Unger la concibe se presenta la experiencia de un país como Brasil en los últimos lustros (cf. *ibid.*, 112 ss.).

A lo largo de las dos últimas décadas del siglo pasado y en la primera del presente se realizaron críticas de diverso alcance tanto a las teorías de la justicia como a las de la democracia que concernían a los principios del propio liberalismo. Una de ellas nos importa ahora en el marco de nuestra discusión: la que tenía que ver con una subestimación del profundo pluralismo cultural (especialmente el religioso y el étnico) que caracteriza a las sociedades modernas. Con ello se colocaría en un lugar central en la reflexión política el problema de la identidad y del llamado multiculturalismo. Es en este contexto donde se plantean los problemas vinculados la identidad *nacional* y *étnica* comprendiendo a la primera, por ejemplo, en el interior de una relación de tensión caracterizada por una doble tendencia: o bien subrayando la forma en que esta identidad se expresa en la solidaridad con respecto a los demás miembros de un pueblo que busca afirmarse a sí mismo frente a los demás, apoyándose para ello en la comunidad de la lengua y de la descendencia expresada en una comunidad de destino construida en forma narrativa; o bien destacando cómo se inscribe ya en la construcción de la nación una tendencia a la superación de los vínculos de carácter particular y regional que permite

el establecimiento de una conexión solidaria entre personas que hasta ese momento habían sido extrañas entre sí constituyendo de este modo una suerte de reformulación *universalista* del sistema de lealtades respecto del pueblo, la familia o la dinastía. Así, se distinguirían a lo menos dos vertientes de reflexión sobre la identidad y conciencia nacionales: por un lado, aquella construida en torno a la ficción de un origen e historia compartidos en común que se habría cristalizado en una lengua escrita unificada —colocando el centro de este proceso en el plano de la *cultura* en una comprensión que se remonta especialmente al siglo XIX, según la cual la soberanía popular presupone la existencia previa de un pueblo que, en contraposición al orden artificial del derecho positivo, se proyectaría como una unidad orgánico-sustancial y originaria en el pasado—; por el otro, la que subraya la necesidad de anclar la identidad nacional en *instituciones y procedimientos jurídicos formales y abstractos* —y es en este sentido en el que se comprende la concepción clásica del siglo XVII según la cual la «Nación» designaría un pueblo de Estado (*Staatsvolk*) que se constituye como tal en la medida en que se da a sí mismo una constitución democrática (cf. Habermas, 1999, 189 ss.)—.

Otra vertiente en las consideraciones sobre la identidad se ha preocupado más bien por elaborar la pregunta en torno a esta en el marco de una reflexión en torno al «reconocimiento» y a la gramática de las luchas por el reconocimiento en el marco del Estado de derecho moderno —y en este punto destacan reflexiones como las de Charles Taylor (Taylor, 1994; Giusti, 2008, 165-244)— centrándose en algunos casos específicamente en el reconocimiento de las diferencias y las minorías étnicas, raciales, religiosas, sexuales y de género y en el modo en que estas diferencias y las diversas formas de identidad que en ellas se ponen en juego han contribuido a modelar y a reconfigurar las normas e instituciones sociales y políticas al igual que los modos en que las sociedades y los sujetos se han comprendido a sí mismos y han modificado eventualmente esta autocomprensión —y aquí se localiza un espectro muy difuso que abarca desde Will Kymlicka (1989) hasta Iris Marion Young (1990) o Judith Butler (1990; 1993), en el que se retoman reflexiones desarrolladas en diversas disciplinas como la filosofía, la sociología, la ciencia política, el psicoanálisis, la teoría literaria, los estudios culturales y aún la etnología—. En el marco de este ensayo debe destacarse especialmente la creciente atención dedicada a los problemas planteados por la coexistencia de diversas etnias y grupos culturales en las sociedades contemporáneas. Así, ya algunos, como Will Kymlicka, han llamado la atención sobre la constatación empírica de la diversidad cul-

tural que caracteriza a la mayoría de los países hoy día y recuerda así que en el interior de 184 Estados independientes en el mundo de hoy se encuentran aproximadamente 600 grupos lingüísticos vivos, 5 000 diversos grupos étnicos; de este modo, concluye, solamente de muy pocos países podría decirse que sus ciudadanos compartan la misma lengua o pertenezcan al mismo grupo étnico. La tradición política occidental, anota Kymlicka, ha mantenido, sin embargo, un sorprendente silencio en torno a estas cuestiones y ha operado con una figura homogénea del ciudadano y un modelo idealizado de la *polis* (Kymlicka, 1995, 1 ss.). Ello plantea problemas de diverso alcance que van desde la comprensión e implementación de políticas públicas —y el modo en que estas puedan o deban favorecer o no a determinadas etnias y grupos culturales (piénsese, por ejemplo, en la elección de una determinada lengua oficial o de una cierta concepción de política educativa y cultural)— hasta la cuestión relacionada con la eventual existencia de «derechos de minorías» y del modo en que estos podrían o no articularse y comprenderse bajo la categoría de «derechos humanos». Ello tiene que ver sin duda con el problema —central en la discusión filosófica, sociológica, política y antropológica hoy en día, especialmente en países latinoamericanos como México, Perú, Guatemala, Bolivia, etc.— de en qué medida es o no posible conciliar el reconocimiento de la dependencia del bienestar individual respecto de la existencia de una determinada cultura susceptible de reproducirse —y la exigencia en el plano normativo que de ello se deriva, a saber: que todo miembro individual de una comunidad política en principio tendría que tener el derecho de mantener la cultura de la que proviene, desarrollarse en el interior de ella y, eventualmente, poder continuarla— con el aseguramiento de la convivencia de distintas tradiciones, etnias y grupos culturales en el marco de un único Estado y de acuerdo a principios de justicia e imparcialidad. Es en este punto donde aparece la interrogación en torno a si la argumentación liberal y las teorías de la democracia contemporáneas han podido o no formular principios y procedimientos capaces de asegurar la justicia bajo las condiciones de pluralismo de valores, culturas y formas de vida que caracterizan a las sociedades hoy día. Así, algunos han subrayado eventuales limitaciones de la argumentación liberal llamando la atención sobre el hecho de que ella parece haber sido pensada para dar cuenta solamente del modo en que es posible asegurar la convivencia entre *individuos* con diversas orientaciones valorativas en el interior de un mismo cuerpo político, pero ha desatendido la pregunta por la coexistencia ya no de individuos, sino de *grupos culturales colectivos* en el interior de un mismo

Estado. Ello plantea desde luego cuestiones como la de si los principios liberales son efectivamente neutrales con respecto a ciertas culturas y grupos, o en qué medida habría que ampliar la noción de derechos humanos e introducir —a la vista de la existencia de grupos y comunidades culturales discriminadas o excluidas— una noción de derechos *colectivos*, etc. En torno a este conjunto de problemas se ha desarrollado buena parte de la discusión en torno al multiculturalismo que ha caracterizado muchos de los debates en la filosofía política de los últimos lustros. Las propuestas a este respecto abarcan un gran espectro: desde una defensa de los principios y procedimientos de un universalismo de corte deliberativo que debe poder dirimir los conflictos en torno a cuestiones de justicia que puedan surgir entre diversas culturas hasta un relativismo cultural y un relativismo político pasando por diversos modelos normativos del multiculturalismo a partir de un fundamento en último análisis liberal.

Es en este contexto donde se pueden localizar reflexiones como la desarrollada por Luis Villoro a quien le interesa especialmente el problema de cómo repensar la democracia en países con una fuerte presencia de culturas indígenas como es el caso de muchos latinoamericanos. Así, en *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (1997), libro publicado tras el poderoso influjo del levantamiento del Ejercito Zapatista de Liberación nacional en 1994 en México[15], Villoro señala la singular paradoja de que las mismas instituciones que habían sido destinadas a asegurar la democracia han acabado por restringirla. Siguiendo en este punto a Norberto Bobbio (1985), Villoro se refiere en este sentido a problemas como el de la representación (esto es, al hecho de que solo en comunidades pequeñas puede el pueblo ejercer efectivamente el poder; a nivel de una nación entera, en cambio, el poder del pueblo tiene que ser delegado en representantes que terminan por reemplazar la voluntad de los representados; en este mismo sentido puede pensarse en el sistema de partidos, pieza clave en la democracia representativa, que plantea una ambivalencia constitutiva e insuperable: es el único medio realista que ofrecen las instituciones democráticas para representar la voluntad de los ciuda-

15. El propio Villoro señala que sus reflexiones sobre la democracia y el cambio político se basan tanto en las experiencias de la lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en donde se expresa un «amplio movimiento cívico que reco[ge] aspiraciones de grupos desfavorecidos, abar[ca] partidos de diferentes ideologías y coordin[a] la resistencia de asociaciones diversas [para así] [...] impulsar el paso de un régimen autoritario disfrazado a una democracia» (Villoro, 1997, 357, n. 3), como en las experiencias de la oposición surgida en Francia a la política económica neoliberal y a una Europa dominada por el poder del gran capital (*ibid.*).

danos y, al mismo tiempo, sin embargo, un poder que obedece a sus propias reglas y termina por sustraerse al control de los propios ciudadanos y suplantar la voluntad de estos), el de la burocratización (es decir, el hecho de que el poder de los partidos termina concentrándose en una burocracia partidista susceptible de establecer arreglos copulares al margen —e incluso en contra— de la voluntad de sus electores) y el de la tecnocratización (esto es, el hecho de que el tratamiento y discusión de los problemas políticos comienzan a ser objeto no de soluciones y propuestas políticos, sino más bien técnicas vinculadas a rendimiento y eficacia) (cf. Villoro, 1997, 340 ss.). La alternativa frente a estos problemas no es, sin embargo, destruir las instituciones de la democracia, sino «de hacerlas cumplir la función para la que fueron ideadas. Superar la restricción de la democracia es recuperar su raíz, es decir, avanzar hacia una democracia radical» (*ibid*., 345). El propósito de esta democracia radical sería, según Villoro, devolver al pueblo «la capacidad de participar activamente en la decisión de todos los aspectos colectivos que afectan su vida» (*ibid*., 345). No obstante, atendiendo al hecho de la composición multiétnico-cultural del pueblo a la que ya nos referíamos anteriormente y, en el caso de Villoro, a la experiencia de los llamados pueblos «indoamericanos», nuestro autor señalará que, en el caso de estos, «el pueblo real es heterogéneo, está formado por una multiplicidad de comunidades, villas, organizaciones sociales, grupos, etnias y nacionalidades, regiones, estamentos, gremios, confesiones, sectas, federaciones, distintas, a veces opuestas, otras entremezcladas. El hombre del pueblo no es un ciudadano abstracto, 'alguien' igual a cualquier otro. Es una persona afiliada a varias entidades sociales, perteneciente a varios grupos y culturas específicas, con características propias y una identidad que lo distingue» (*ibid*., 345). La democracia radical tiene que devolver el poder entonces, no al pueblo ideal sino al pueblo *real*, es decir, a los grupos, etnias y nacionalidades que lo componen, por así decirlo, para usar una metáfora topológica «desde abajo hacia arriba».

Tres son los ejes en los que, según Villoro, se debe desplegar una «democracia radical» en el sentido en que él la comprende: en primer lugar, esta democracia se entiende a partir de la difusión de poderes desde la cúspide hacia abajo, hacia los diversos espacios y ámbitos en los que los hombres reales viven, trabajan, desarrollan sus intereses y expresan sus necesidades. Con ello no se busca suprimir, apunta Villoro, al Estado moderno como un poder central, sino más bien posibilitar que los poderes locales participen en las decisiones de aquel y mantengan un control sobre él:

> Muchos Estados nacionales comprenden varias etnias o nacionalidades. Producto a menudo de la colonización, se constituyeron bajo la hegemonía de una nacionalidad o etnia dominante. El proceso de democratización iría en el sentido de reconocer el máximo poder de decisión, compatible con la unidad del país, a los distintos pueblos que lo componen. Cada uno tendría derecho a determinar todo lo referente a sus formas de vida, su cultura, sus instituciones y costumbres, al uso de su territorio. Estatutos de autonomía, negociados con el poder central, establecerían el alcance de sus competencias. El Estado pasaría de ser una unidad homogénea a una asociación plural, en la que las diferentes comunidades reales participan en el poder (*ibid*., 347).

Así, según Villoro, desde los poderes locales se podrían erigir los regionales que deberán gozar de la mayor autonomía posible frente al gobierno central cuyas funciones, a su vez, se limitarían a los asuntos nacionales comunes. La idea rectora sería entonces la de la difusión de un poder unitario en múltiples poderes locales y regionales. No se trataría, y en esto Villoro es claro, de anular el poder central del Estado-nación moderno sino tan solo de vincularlo en forma indisoluble —y de ese modo retroalimentarlo y a la vez controlarlo— a poderes locales y regionales reduciendo las competencias del gobierno central a los ámbitos de las relaciones internacionales, de la defensa, del diseño de la política económica a nivel nacional, de la promulgación de las leyes constitucionales de un Estado múltiple, de arbitraje de conflictos de poder (cf. *ibid*., 348). El gobierno central del Estado-nación mantendría así «la responsabilidad, sobre todo, de la realización de los bienes públicos que ningún interés local acertaría a promover, por ejemplo: la investigación científica básica, el uso racional de los recursos naturales del país, la utilización de nuevas fuentes de energía, el cuidado del medio ambiente y la protección contra el deterioro ecológico [...] El Estado nacional, en coordinación con otros Estados, está en mejor posibilidad que los poderes descentralizados de realizar esos bienes» (*ibid*., 348).

En segundo lugar, la democracia radical por la que se afana Villoro expresa la necesidad no de reemplazar o menos aun de suprimir a la democracia representativa, sino más bien de *complementarla* con diversas formas de democracia directa. En efecto, en asuntos complejos y más generales que afectan a un país entero no puede funcionar más que la democracia representativa; no obstante, al mismo tiempo, en el nivel local de las comunidades, de las fábricas y los barrios, los asuntos limitados pueden ser sometidos a discusión y decisión colectivas bajo formas de democracia directa. Aunque democracia repre-

sentativa y democracia directa tienen, según esto, espacios distintos, no existe entre ellas, señala Villoro recordando a Bobbio, una separación clara sino más bien un *continuum* y es este *continuum* gradual entre una y otra el que se busca destacar en el proyecto de una democracia radical (cf. *ibid*., 349-350).

Finalmente, en tercer lugar, la democracia radical conlleva una revitalización de la sociedad civil, especialmente en sus funciones de control del Estado. Siguiendo en este punto las ideas de un pensador como Gramsci y atendiendo a las experiencias de las transiciones democráticas en Europa del Este al igual que en los países del Cono Sur de este continente, el énfasis de Villoro en el papel e importancia de la sociedad civil tienen que ver con la necesidad de escapar a una concepción del Estado como el centro organizador de la sociedad y de la política. En ella se expresa, pues, apunta Villoro citando a Cohen y Arato, «un impulso de 'descentralización' del Estado, al que se contrapone la correspondiente sensibilización por las formas de organización y auto-organización no estatales» (Cohen y Arato, 1992, 351). La organización de la sociedad civil debe tener lugar así en redes de diversas formas y de alcance distinto, que aparecen en diversos espacios y en distintos momentos en el cuerpo social sin estar sujetas al poder central del Estado, posibilitando de ese modo un control de este por la propia sociedad que se organiza a sí misma. Ello permite una ampliación y radicalización de la democracia vinculada, pues, «al desarrollo de asociaciones de todo tipo, distintas al Estado, en las que reine una democracia real entre sus miembros y no estén sujetas a controles autoritarios. [Así] [l]a democracia se amplía al establecer prácticas de participación colectiva en organizaciones no gubernamentales de toda clase, en empresas, universidades, sindicatos, gremios profesionales, sociedades de distribución y consumo, asociaciones de opinión, iglesias, etc.» (*ibid*., 352). En esta democracia ampliada las actividades del aparato político del Estado son controladas, pues, por estas asociaciones de la sociedad civil. Esta, y en este punto Villoro es inequívoco, no puede —acaso tampoco debe— reemplazar al Estado; tampoco tiene la misma función que los partidos políticos; ella se plantea más bien como una fuerza independiente del Estado que controla las actividades de este.

La «democracia radical» o «ampliada» en el sentido que la entiende Villoro permitirá un tránsito desde un Estado-nación homogéneo hacia un «Estado heterogéneo, constituido por la coordinación de múltiples centros de poder» (*ibid*., 354). En estados multiculturales constituidos por una gran variedad de nacionalidades y etnias —y en este punto Villoro piensa en el caso de países como México— un

proyecto democrático semejante supondrá necesariamente el reconocimiento de la diversidad de culturas y de la capacidad de autogobierno de cada una de ellas, el reconocimiento al derecho que tienen esos pueblos y grupos étnicos a autodeterminarse en el interior del Estado-nación. Acaso el fin último de este proceso democratizador «sería la reducción del Estado-nación a un lugar de comunicación y de coordinación de los espacios de poder locales. Las fórmulas concretas, las instituciones que lo integrarían, habría que inventarlas. Pero sus funciones se reducirían a la promulgación del sistema normativo que permitiera la convivencia de los poderes locales, a la coordinación armónica de sus actividades y a la relación con los Estados-nación exteriores que aun subsistieran» (*ibid.*, 376).

Tal vez el origen de lo que podríamos denominar, siguiendo a Freud, el «malestar en la democracia» al que nos hemos estado refiriendo anteriormente podría ser localizado en la incapacidad de los regímenes democráticos de revertir problemas seculares en esta región especialmente los asociados a la desigualdad económica y social y a la marginación[16]. Ello ha llevado a un cuestionamiento de la democracia y de la tradición liberal desde perspectivas marxistas o de lo que ahora, tras el derrumbe del Muro de Berlín, ha sido denominado «posmarxismo». Un ejemplo de ello lo constituye la reflexión desarrollada por Ernesto Laclau[17]. En efecto, ya en su obra clásica, escrita con Chantal Mouffe, *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics* (1985), Laclau se proponía una aproximación al problema de la democracia que privilegiara el momento de su articulación política a partir de la categoría de *hegemonía*. Con ayuda de este concepto se trataba de mostrar el modo en que una fuerza social *particular* podía —y bajo qué condiciones ello podría tener lugar— asumir la representación de una *totalidad* que se comprendía de manera radicalmente inconmensurable con dicha particularidad (cf. Laclau y Mouffe, 2001, x). El análisis de esta «representación hegemónica» en la que lo universal se expresaba a través de una fuerza social particular —a la que sin embargo aquel no podía reducirse sin más— se realizaba con ayuda de una teoría del discurso inspirada tanto por la filosofía analítica como por la feno-

16. Esta preocupación aparece en pensadores muy diversos, desde quienes provienen de una tradición nacionalista-revolucionaria hasta otros que proceden de las filas del marxismo, pasando por toda suerte de variantes más o menos cercanas al populismo. Véase como ejemplo de ello Dussel (2007; 2009).

17. El propio Laclau caracteriza como «posmarxistas» a las tentativas por deconstruir las categorías centrales del marxismo a la luz de los problemas contemporáneos (cf. Laclau y Mouffe, 2001, ix).

menología y, sobre todo, por el estructuralismo francés al igual que por una variante del marxismo en la línea de Antonio Gramsci. En el caso del estructuralismo francés, la reflexión de Jacques Lacan fue especialmente importante para el análisis de la hegemonía propuesto por Laclau y Mouffe. En efecto, la teoría propuesta por el psicoanalista francés del *point de capiton* expresa el modo en que un elemento particular podía asumir una función estructurante universal dentro de un determinado campo discursivo, esto es, justamente aquello que se pretende expresar con la noción de «hegemonía» en el sentido en que Laclau y Mouffe la entienden (cf. *ibid*., xi). La universalidad presente en la hegemonía es así, según Laclau y Mouffe, el resultado de una dialéctica entre lo que ellos llaman la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia. Según esto, los actores y sus luchas sociales ocupan posiciones específicas dentro del cuerpo social y son, en este sentido, particularidades. En el marco de sus luchas, diversas particularidades así entendidas pueden establecer relaciones de equivalencia entre ellas mismas que llevan a alguna o a algunas de esas particularidades a representar la totalidad de la cadena más allá de los particularismos diferenciales que las caracterizan. Es de este modo que esa particularidad (o esas particularidades), sin cesar de ser una(s) particularidad(es), se transforma(n) en la representación de una universalidad que la(s) trasciende: «Esta relación, por la cual una cierta particularidad asume la representación de una universalidad enteramente inconmensurable con ella, es lo que llamamos una *relación hegemónica*» (*ibid*., xiii). El horizonte político en el que Laclau y Mouffe desarrollan esta comprensión de la hegemonía estaba dado por la necesidad de pensar la creación de una cadena de equivalencia entre las diversas luchas democráticas en contra de distintas formas de opresión. De este modo, las luchas en contra del sexismo, el racismo, la discriminación y el deterioro del medio ambiente podían ser articuladas con las luchas de los trabajadores en un nuevo proyecto hegemónico de izquierda que posibilitara una radicalización de la democracia (cf. *ibid*., xviii).

Los problemas anteriormente expuestos se plantean de nuevo en *On Populist Reason* (2005), obra debida solo a Laclau, en el marco de una interrogación sobre la lógica de formación de las identidades colectivas (cf. Laclau, 2005, 9). En un análisis como el que se propone en esta obra se trata de ver cómo se constituyen los grupos sociales y de qué modo expresan y articulan sus intereses y demandas en la lucha política. La unidad del grupo no está dada de antemano y definida a partir de hechos económicos, sociales y políticos que existirían, por así decirlo, como un dato previo, con anterioridad a la

formación del propio grupo. El grupo aparece así no tanto como ya constituido de antemano, sino más bien en un proceso de constante constitución y reconstitución a partir de una articulación de diversas demandas y luchas particulares. En este punto Laclau recurre, como ya se ha mencionado, a la teoría del discurso heredera de la tradición del estructuralismo y el posestructuralismo franceses y a la teoría de la hegemonía proveniente de Gramsci (cf. *ibid.*, 92-93). El discurso aparece como el ámbito en el que se constituye la objetividad. Así entendido, el discurso no se circunscribe tan solo a sus expresiones lingüísticas —sean estas habladas o escritas— sino que se comprende más bien como una red de relaciones en cuyo interior cualquier elemento puede constituirse solo mediante sus relaciones diferenciales, en su juego de diferencias con los otros: «[...] no existe un más allá de las diferencias, ningún fundamento que privilegie a priori algunos elementos del todo por encima de otros. Cualquiera que sea la centralidad adquirida por un elemento, debe ser explicada por el juego de las diferencias como tal» (*ibid.*, 93). Según esto, las identidades se constituyen siempre en el interior de un juego de relaciones diferenciales que no remite a un centro o a un ámbito privilegiado como una suerte de fundamento «en última instancia», como parecía pensarse dentro de la tradición marxista. Este juego de relaciones diferenciales remite siempre, aunque sin poder jamás alcanzarla plenamente, a una totalidad que es por ello «una totalidad fallida, el sitio de una plenitud inalcanzable» (Laclau). Para Laclau se trata entonces de pensar la posibilidad de que una identidad social pensada en una relación diferencial en el sentido anteriormente expuesto, aun sin dejar de ser particular, sea capaz de asumir la representación de una totalidad inconmensurable, de representar, pues, una significación universal. Es precisamente aquí donde se localiza, como ya se ha señalado, su noción de «hegemonía». En virtud de ella una diferencia particular asume la representación de una totalidad que la excede (cf. *ibid.*, 97). De este modo «lo universal, careciendo de todo medio de representación directa, obtendría solamente una presencia vicaria a través de los medios distorsionados de su investimiento en una cierta particularidad» (Laclau, 2008, 15). Esta representación de lo universal puede expresarse, en una cierta constelación, en la configuración que se dan a sí mismos los trabajadores en su lucha; en otra constelación, en la lucha anticolonialista o bien en la lucha antirracista al igual que en la feminista[18].

18. Laclau señala a este respecto cómo la lógica de la hegemonía puede ser comprendida en paralelo con la del *objeto a* estudiada por Jacques Lacan: una y otra remi-

Es ahora cuando se comprende el significado que Laclau otorga al término «populismo». Con él no se designa una ideología ni una forma de movilización de un grupo o un conjunto de grupos sociales constituidos ya previamente —sea, por ejemplo, desde la estructura económica o desde el ámbito de la cultura—; más bien en el populismo se expresa el movimiento diferencial mismo en cuyo juego se constituye la propia unidad del grupo: «[...] 'el pueblo' no constituye una expresión ideológica, sino una relación real entre agentes sociales. En otros términos, es una forma de constituir la unidad del grupo» (Laclau, 2005, 97). Esta unidad en proceso que se busca expresar con el término «pueblo» y que se encuentra en el centro mismo de lo que Laclau entiende bajo «populismo» se constituye en un primer momento a través de la «demanda social». En ella se expresan necesidades e intereses que pasan a convertirse gradualmente de «peticiones» en «reclamos» en torno a los cuales pueden articularse grupos sociales más amplios convirtiéndose así en «demandas populares» en torno a las cuales se va constituyendo lo que Laclau comprende como «pueblo» (cf. Laclau, 2005, 99):

> Aquí tenemos, en estado embrionario, una configuración populista. Ya tenemos dos claras precondiciones del populismo: (1) la formación de una frontera interna antagónica separando «el pueblo» del poder; (2) una articulación equivalencial de demandas que hace posible el surgimiento «del pueblo». Existe una tercera precondición que no surge realmente hasta que la movilización política ha alcanzado un nivel más alto: la unificación de estas diversas demandas —cuya equivalencia hasta ese punto, no había ido más allá de un vago sentimiento de solidaridad— en un sistema estable de significación (Laclau, 2005, 99).

Toda demanda, pues, afirma Laclau comienza como un *pedido* dirigido a las instituciones locales o regionales para dar respuesta a peticiones elementales de diversa clase (vivienda, transporte, salud, medio ambiente, etc.). La ausencia —o bien la insuficiencia— de la

ten a una relación ontológica fundamental en la que la plenitud solo puede ser alcanzada (aunque nunca total ni realmente) a través de su investimiento en un objeto parcial que no es, a su vez, una parcialidad *dentro* de la totalidad sino una parcialidad que *es* totalidad: «El punto relevante para nuestro tema», señala Laclau a este respecto, «es que lo pleno —la Cosa freudiana— es inalcanzable; es tan solo una ilusión retrospectiva que es sustituida por objetos parciales que encarnan esa totalidad imposible. En palabras de Lacan: la sublimación consiste en elevar un objeto a la dignidad de la cosa. Como he intentado mostrar, la relación hegemónica reproduce todos estos momentos estructurales: una cierta particularidad asume la representación de una universalidad que siempre se aleja» (Laclau, 2008, 20).

respuesta del orden institucional para satisfacer en forma adecuada a estas demandas transforma la petición inicial en una *exigencia* y, si la equivalencia entre las diversas exigencias se extiende (por ejemplo entre exigencias de vivienda, salud, transporte, medio ambiente, etc.) comienza a dificultarse la determinación de la instancia, autoridad o institución a la que deben ser turnadas las exigencias en cuestión. Es en este marco donde comienza a articularse una identidad entre diversos actores sociales bajo la figura del «pueblo» y, al mismo tiempo, a construirse discursivamente al enemigo: el orden institucional imperante, el capitalismo, la globalización, etcétera:

> Una vez que nos movemos más allá de un cierto punto, los que habían sido pedidos al interior de las instituciones pasan a ser exigencias dirigidas a las instituciones y, a cierta altura, ellas pueden pasar a ser exigencias contra el orden institucional. Cuando este proceso ha desbordado los aparatos institucionales más allá de un cierto límite, comenzamos a tener el pueblo del populismo (Laclau, 2008, 26).

De acuerdo con lo anteriormente señalado, el populismo no es un tipo de movimiento que tendría una base social y un programa ideológico más o menos bien delimitados. Designa más bien una «lógica política», esto es, una lógica de institución de lo social a partir de una articulación de demandas que posibilita la emergencia de un «sujeto político global» que reúne la pluralidad de las demandas sociales en un centro que las convierte en nombre de algo que a la vez las excede. Es en ese momento cuando una demanda democrática se convierte en una demanda «popular» (cf. Laclau, 2005, 150-151). De este modo, apunta Laclau más adelante:

> [...] el populismo requiere la división dicotómica de la sociedad en dos campos —uno que se presenta a sí mismo como parte que reclama ser el todo— [...] esta dicotomía implica la división antagónica del campo social, y [...] el campo popular presupone, como condición de su constitución, la construcción de una identidad global a partir de la equivalencia de una pluralidad de demandas sociales (*ibid*., 110).

Así comprendido, en el «pueblo» se enlazan tanto el significado de *populus* —esto es, todos los ciudadanos— como el de *plebs* —es decir, los menos privilegiados— en el sentido de una *plebs* que reclama ser el único *populus* legítimo, un elemento diferencial que representa a la universalidad de la comunidad (cf. Laclau, 2005, 108). En el populismo se expresa así la transición de las demandas *democráticas* a las propiamente *populares*; las primeras, señala Laclau, pueden ser

integradas en una formación hegemónica en expansión; las segundas en cambio representan un desafío a la formación hegemónica como tal. Las demandas populares expresan así una negatividad irreductible ante el orden imperante por lo que su representación tendrá que asumir un carácter simbólico. El ejemplo que pone Laclau a este respecto es el del sindicato *Solidarność* en Polonia en los años ochenta del siglo pasado cuyas demandas en un momento dado pasan a convertirse en símbolo de una cadena más amplia de demandas en torno a las cuales se construyen nuevos agentes —esto es, los pueblos— y una identidad popular más extendida a través de la articulación entre lógicas equivalenciales y diferenciales (cf. Laclau, 2008, 22 ss.). En este ejemplo se ve en forma clara, según Laclau, que las demandas surgen en diversos puntos del tejido social y la emergencia de lo que él denomina «identidad popular» o «pueblo» consiste no en otra cosa sino en el modo en que una cierta demanda particular comienza a adquirir una centralidad, una universalidad que posibilita el establecimiento de un vínculo equivalencial entre dichas demandas que posibilita el surgimiento de algo más que un vago sentimiento de solidaridad, a saber: una cierta identidad, justamente la identidad popular. Así, la demanda particular en torno a la que se constituye la identidad popular se encuentra atravesada por una tensión interna constitutiva: por un lado, es una demanda particular; por el otro, aun siendo particular, esta demanda comienza a adquirir una centralidad y una significación universales y, de este modo, se vuelve cada vez más plena desde un punto de vista extensivo —es decir, tendencialmente universal— y, al mismo tiempo, deviene intensivamente más pobre al despojarse de contenidos particulares para así poder integrar demandas sociales distintas entre sí. Es en el interior de esta tensión donde se constituye, según Laclau, la identidad popular, el pueblo, al modo de un significante tendencialmente vacío y como una suerte de tentativa de dar un nombre a la plenitud de una comunidad ausente (cf. Laclau, 2005, 113 y 125).

4. DEMOCRACIA Y JUSTICIA GLOBAL

Las últimas dos décadas se han caracterizado por una serie de fenómenos a nivel mundial que han sido de enormes consecuencias para la filosofía política en general y para el modo en que esta se comprende en América Latina en particular. Entre estos fenómenos se encuentran, por supuesto, el derrumbe del socialismo en la Unión Soviética y en los países de Europa oriental, el resurgimiento de for-

mas —en ocasiones, por desgracia, agresivas— del nacionalismo y de identidades definidas étnicamente, el despliegue de conflictos culturales, religiosos y étnicos de mayor o menor intensidad, procesos de inmigración masiva desde los países más pobres hacia aquellos otros en los que se han concentrado la riqueza y el bienestar, el dramático abismo, que parece no poder cerrarse, entre países industriales y postindustriales, por un lado, y, por el otro, países en los que amplias capas de la población apenas sobreviven por debajo de la línea de la pobreza, un deterioro ecológico que amenaza a largo plazo la supervivencia del género humano, y todo ello en el marco de un proceso de globalización que parece desarrollarse sin contención alguna. Ha sido justamente en el horizonte de la reflexión sobre estos problemas donde que se ha desarrollado en el interior de la filosofía política —fuera y dentro de América Latina— una creciente preocupación por los problemas planteados por la justicia global[19]. En este punto merece una especial atención el surgimiento de una corriente a la que se identifica bajo la denominación genérica de «cosmopolitismo»[20]. En ella se integran una serie de orientaciones rectoras caracterizadas por una reflexión sistemática sobre la justicia ya no a nivel estatal-nacional sino, más bien, a escala global, por la crítica a una política orientada —o reducida— solo al nivel nacional, por la exigencia de una reforma radical de las instituciones internacionales para así posibilitar una cooperación internacional justa, una redistribución de la riqueza y una defensa de los derechos humanos al igual que el mantenimiento de la paz a escala internacional. Así, desde la perspectiva cosmopolita se cuestiona la vinculación existente entre una comunidad jurídica internacional, por un lado, y la existencia de estructuras jurídicas positivas definidas formalmente por la existencia de Estados-nación determinados, por otro. Es en este mismo sentido que se busca vincular la pretensión de universalidad irrestricta de los derechos humanos con la posibilidad de atribuir deberes que vayan más allá de las fronteras estrictamente nacionales, poniendo a disposición de todo individuo los bienes que requiera para su subsistencia, desarrollo de sus capacidades y realización de sus planes de vida[21]. Una

19. Ver a este respecto, por ejemplo: Granja Castro y Leyva (2009); Guariglia (2010) y Cortés y Piedrahita (2011).

20. Ver a este respecto, por ejemplo: Brock y Brighouse (2005) y Anderson y Gold (2005).

21. Es de este modo como, por ejemplo, Thomas Pogge defiende en su libro Pogge, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsabilities and Reforms* la idea de que los derechos humanos plantean una pretensión moral de universalidad irrestricta que los hace irreductibles a un orden jurídico-legal nacional particular y que

tesis central de la vertiente cosmopolita es, desde luego, la de que el despliegue incesante de los procesos de entrelazamiento e intercambio económico, social, político, tecnológico y cultural —a los que se comprende hoy día bajo el rubro genérico de «globalización»[22]— han ampliado de hecho las fronteras de la justicia más allá de los límites del ámbito estatal-nacional. De este modo, si bien es cierto que la comunidad internacional parece seguir consistiendo en una multiplicidad de Estados-nación más o menos independientes, también lo es el hecho de que la interdependencia multidimensional que se ha desarrollado a partir de los procesos de intercambio y entrelazamiento anteriormente mencionados ha acabado por crear de hecho nuevas formas y centros de poder económico, político, social y aun cultural que cuestionan el concepto tradicional de los Estados nacionales como actores independientes y, con él, la comprensión misma de la noción de ciudadanía que no puede ser entendida más bajo la forma de ciudadanía nacional». De acuerdo con esto, el nuevo contexto global configura y a la vez limita las opciones —especialmente las económicas y políticas— que se encuentran a disposición tanto de los Estados como de los ciudadanos transformando así el sentido y las funciones de la soberanía nacional, cuestionando así el fundamento de la legitimidad del Estado y la manera que los ciudadanos tienen de comprender y practicar la política (véase Held, 1995, 224). En este sentido es preciso pensar en el modo en que, en el interior de un sistema globalizado formado por una red cada vez más densa de interacciones entre los diversos Estados, las acciones y medidas tomadas por los Estados más poderosos afectan directa o indirectamente

los vincula por ello más bien a instituciones sociales cuya acción es global. Así, la justicia internacional pasa a depender de instituciones internacionales capaces de regular en forma imparcial el intercambio económico, social y cultural entre los diversos países del globo terrestre (cf. Pogge, 2002).

22. Siguiendo a Jürgen Habermas, entiendo por «globalización un proceso caracterizado por la creciente extensión e intensificación de las relaciones de circulación, comunicación e intercambio en los planos económico, social y cultural por encima de las fronteras trazadas por los Estados-nación particulares. Este proceso de extensión e intensificación crecientes abarca tanto a la circulación de bienes y personas como al intercambio de informaciones y bienes —materiales e inmateriales— y a la creación de densas redes de relaciones entre los seres humanos a escala planetaria gracias al despliegue de medios de comunicación digitalizados y, en general, a la expansión de las relaciones capitalistas de mercado. Este proceso conlleva también la planetarización de problemas y riesgos que trascienden a las fronteras nacionales y que van desde la tecnología genética hasta el terrorismo, pasando por los riesgos ecológicos, los grandes movimientos migratorios desde los países pobres hacia los ricos y, en general, la pobreza en el llamado Tercer Mundo en medio de islas de riqueza en los países más desarrollados (cf. Habermas, [6]2010, 81 ss.).

las oportunidades y proyectos de vida de personas que no están sujetas a su jurisdicción y ello ocurre o bien por medio de la incidencia directa que desempeñan —en virtud de su poder— en la configuración y determinación de funciones de las instituciones económicas, sociales, políticas y culturales que regulan los intercambios a nivel internacional, o bien a través del poder que conceden a las elites políticas de los Estados menos desarrollados aun cuando estos no sean de corte democrático (véase Pogge, 2002, especialmente el apartado 4.9; Chwaszcza y Kersting, 1998). Todo ello plantea la necesidad de reflexionar sobre la posibilidad de un orden global entre los Estados y los ciudadanos del planeta, de una constitución cosmopolita que pueda normar y regular desde un punto de vista imparcial tanto la necesaria cooperación como los inevitables conflictos que puedan surgir en las relaciones entre los diversos Estados y entre estos y los ciudadanos de dentro y de fuera de los territorios de aquellos, de una ciudadanía y de un espacio público cosmopolitas, localizando y exponiendo a la vez cuáles serían los fundamentos normativos de un orden global, de una constitución y de una ciudadanía semejantes.

En América Latina, pensadores como Osvaldo Guariglia, en una reflexión inspirada en el horizonte normativo inaugurado por Kant en *La paz perpetua* (1795) y proseguido doscientos años después por pensadores como John Rawls en *El derecho de gentes* (2001), ha analizado los problemas planteados por el advenimiento de la «sociedad global». Dos han sido, en opinión de Guariglia, las maneras de comprender este proceso, a saber: por un lado, la localizada en la vertiente del «cosmopolitismo de Estados» para la cual la sociedad global se ha ido formando gradualmente desde la Paz de Westfalia en 1648 —cuando las diversas sociedades del planeta se organizaron bajo el modelo del Estado-nación— hasta el momento en que comienza a surgir y desempeñar un papel cada vez más relevante en el mundo contemporáneo un sistema inter- y transnacional que ha dado lugar a instituciones internacionales en diversos planos y con distinto alcance regional como la ONU, el Banco Mundial, el FMI, la OCDE, la OTAN, la OEA, el Mercosur, el Nafta, etc. (cf. Guariglia, 2010, 101 ss.); por el otro, la del «cosmopolitismo de individuos» que defiende la existencia de una estructura básica a escala global similar a la estructura básica de un Estado-nación como la que se encuentra en la base del análisis ofrecido por Rawls en *Teoría de la justicia*[23]. Antes de intentar señalar cuál de las dos variantes de cosmopolitismo sería la más adecuada, Guariglia ofrece una importante distin-

23. Guariglia piensa aquí especialmente en Buchanan (2000 y 2004).

ción entre los términos «globalismo» y «globalización». El primero se refiere a un estado del mundo caracterizado por una red de interdependencia que atraviesa las fronteras geográficas más allá de los territorios nacionales y aun continentales que permite el flujo continuo de personas, mercancías, capitales e incluso ideas y bienes culturales. El segundo, por su parte, señala Guariglia siguiendo aquí a Keohane y Nye, se refiere más bien al incremento o decrecimiento del globalismo (cf. Keohane y Nye, 1977). Así comprendida, apunta Guariglia, la globalización económica comenzó en forma acentuada hacia mediados del siglo XIX y hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial, experimentó posteriormente una decaída en el periodo que siguió a la crisis de 1929 con la adopción de políticas proteccionistas por varios de los países de Europa y América, para volver a tomar un nuevo impulso al fin de la Segunda Guerra Mundial, especialmente a partir de la creación de instituciones orientadas a ordenar la economía y las finanzas internacionales (el FMI, el Banco Mundial, etc.). Esta onda globalizadora experimentó una aceleración hacia la última década del siglo XX y el inicio del XXI con la disolución de la Unión Soviética y la integración de China a la economía mundial de mercado. Una de las preguntas centrales que se plantea así es de si, a la luz de las recientes crisis económicas y financieras que ahora parecen golpear con fuerza a los países del norte a uno y otro lado del Atlántico, el globalismo en los planos económico y financiero ha sido o no —y, si no, si debería— estar acompañado de un globalismo institucional, jurídico y político capaz de articular e integrar regulaciones y controles tanto a escala nacional como en el plano global en forma no solo eficiente sino también, además y sobre todo, legítima. La cuestión que se plantea es, pues, la de interrogar al globalismo desde una doble perspectiva de carácter *normativo*, a saber: por un lado, desde la perspectiva de una justa distribución de la riqueza —y es aquí donde se plantea el problema de una *justicia global*—; por el otro, desde el punto de vista de la *legitimidad* del orden institucional que rige al mundo contemporáneo (cf. *ibid*., 105-106). Esta reflexión normativa debe estar acompañada, sin embargo —a fin de evitar los peligros de un «utopismo»—, de argumentos de carácter empírico que atiendan a lo que ha sido realmente el desarrollo de la democracia, la justicia y los derechos humanos tanto en el plano de los Estados nacionales como en la escena internacional en los últimos siglos. Así, señala Guariglia:

> En un tiempo posmetafísico como el presente, no es posible confiarse a la ley cósmica estoica, el derecho natural de la teología cristiana en

> sus dos vertientes o la razón práctica trascendental de Kant que impone deberes categóricos universales para terminar la tarea. Solamente nos queda la reconstrucción paso a paso de instituciones cada vez más inclusivas, sujetas a contingencias imprevisibles, tanto naturales como sociales, o a desvaríos colectivos, como los fundamentalismos religiosos (*ibid*., 140).

Por ello, para Guariglia, el cosmopolitismo de Estados es la propuesta más sustentable considerada tanto desde el punto de vista ético como desde el marco jurídico internacional (cf. *ibid*., 134). De acuerdo con esta propuesta, la contribución ética y jurídicamente más adecuada y más decisiva para eliminar la pobreza y las desigualdades en el plano internacional es la vinculada al establecimiento y preservación de ciertas reglas del comercio equitativo de acuerdo a un conjunto de criterios vinculados a la idea de justicia. Con ello se esboza un sistema de justicia internacional a lo largo de varios niveles. El primero de ellos es el de los Estados nacionales que se presenta como un conjunto de normas que regulan las relaciones tanto de los ciudadanos nacionales entre sí como las que existen entre ellos, por un lado, y el Estado nacional respectivo, por el otro. El segundo se produce en el ámbito supranacional en el que deben ser reguladas tanto la cooperación como los posibles conflictos en las relaciones entre los diversos Estados nacionales: es aquí donde deben ser comprendidos los acuerdos que están en la base de la Organización Mundial de Comercio donde se establecen las reglas para las transacciones de diversos bienes y servicios, reglas que deben ser aceptadas por todos los Estados miembros de dicha organización; es aquí donde se localiza también la tarea de la Corte Penal Internacional encargada de la defensa de los derechos humanos a nivel supranacional. Entre el primero y el segundo niveles existen diversas zonas de contacto e interacción a través de organismos y representaciones diplomáticas, jurídicas y económicas que permiten y hacen más fluida, señala Guariglia, las relaciones entre ambos niveles y contribuyen a limar las aristas de posibles conflictos entre uno y otro. Así han surgido y van surgiendo nuevas normas e instancias que, a su vez, van dando lugar a nuevos estándares y reglas de interacción a las que poco a poco se van ajustando tanto los regímenes democráticos como los no-democráticos en los que los derechos humanos podrían haber sido comprendidos como resultado de una imposición externa y ajenos a la propia tradición cultural. Más allá de estos dos niveles se encuentra un tercer nivel, altamente desorganizado y lleno de conflictos de países asolados por guerras internas, conflictos étnicos en apariencia

irresolubles o pobreza extrema y cuya atención requiere consideraciones económicas, políticas y éticas específicas con el propósito de que las reglas y normas que caracterizan al orden jurídico, económico y político supranacional del segundo nivel puedan ser extendidas efectivamente a estas zonas periféricas caracterizadas por la descomposición social y política, y la pobreza extrema (cf. *ibid.*, 135 ss.). La «utopía realista» (Guariglia) que así se delinea es, en efecto, «realista» porque se inscribe, como ya se ha dicho, en la línea de desarrollo económico, político y jurídico por la que ha transitado el mundo en los últimos cinco siglos. Es a lo largo de ese camino como se han formado una red de instituciones, reglas y normas que regulan las relaciones entre los Estados en el plano internacional y cuyo establecimiento y posible reforma no es en modo alguno posible sin la participación de diversos actores políticos en la escena supranacional. Así, por ejemplo, una reforma de la ONU debe ser pensada solo como resultado de una acción conjunta de diversos Estados democráticos y no solo por la imposición de uno de ellos. El camino que así se esboza es el de «seguir tejiendo una red de normas internacionales que intermedien entre los pueblos en conflicto, garanticen la protección de los individuos contra discriminaciones y violencias de toda clase, y constriñan los abusos y desniveles de la economía en el nivel internacional [este] es el único camino que se nos abre hacia una justicia global» (*ibid.*, 140).

CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de este trabajo hemos visto el modo en que la preocupación tanto por el Estado de derecho, la democracia, la justicia en sus diversos planos, y sus presupuestos normativos, lo mismo que los problemas planteados por la pobreza y la exclusión social han estado en la base de las reflexiones desarrolladas en la filosofía política en América Latina en las últimas décadas. En ellas se han enlazado en forma lograda la discusión, recepción y crítica de los clásicos —tanto de los antiguos como de los contemporáneos— con la inteligencia para pensar la especificidad de los problemas que han caracterizado históricamente a esta región del mundo. Así, por ejemplo, los esfuerzos filosóficos destinados a la comprensión, legitimación y defensa del Estado de derecho como un Estado en el que el contenido, la forma y el fin del ejercicio del poder político están determinados por el derecho y en el que dominan por tanto no las personas y los vínculos familiares o de amistad existentes entre ellas, sino solo la ley, el im-

perio de la ley, la vinculación indisoluble de dicho Estado con la democracia y los derechos humanos, han constituido, como se ha visto, problemas centrales que han ocupado a la filosofía política en América Latina en los últimos lustros. Importante ha sido también, en este sentido, el modo en que dicha comprensión y legitimación se ha realizado con un instrumentario conceptual que recoge lo mejor de la tradición liberal, del principio central de autonomía individual que caracteriza a esta, de su defensa de la neutralidad estricta que debe caracterizar al Estado con respecto a las concepciones religiosas y a la identificación con un proyecto específico de vida que tendría que ser asumido en forma cuasi-paternal por los ciudadanos. Con ello se delinean principios centrales, especialmente en un continente en que la religión ha estado vinculada en repetidas ocasiones a proyectos de corte más bien conservador.

De relevancia central han sido también, por supuesto, los esfuerzos orientados a mostrar el vínculo indisoluble entre el Estado de derecho y la democracia para mostrar a aquel como produciendo por sí mismo a la democracia y a esta a su vez como la garantía de un Estado de derecho legítimo. Este vínculo ha cristalizado en la tradición occidental en el concepto de soberanía popular en el que se expresan los procesos de formación —a través de la deliberación, de la comunicación y la argumentación— de la voluntad de los ciudadanos; y es aquí donde se localizaría el concepto de democracia deliberativa defendido por Nino y, en general, la comprensión de la democracia que aparece en Pereyra lo mismo que en Garzón Valdés y Villoro, en Mangabeira Unger lo mismo que en Laclau y Hoyos. Debe destacarse, en este sentido, el modo en que en un pensador como Carlos Pereyra se asiste a una suerte de reconciliación del ideario marxista con el reconocimiento del valor de la democracia en el sentido anteriormente expuesto. En efecto, en virtud de ello la democracia ha dejado de ser considerada como una forma de dominación impuesta por la burguesía a las clases subalternas (cf. Pereyra, 1982, 33) para ser comprendida ahora más bien como resultado de una serie de procesos y luchas sociales, de deliberaciones, argumentaciones y procesos de comunicación —a veces logrados, otras interrumpidos y aniquilados— entre los ciudadanos, procesos altamente complejos y diferenciados e imposibles de ser reducidos sin más a una estrategia de dominación política del capital. Es por esto por lo que cada vez luce más difícil —por lo menos en países como Argentina, Brasil, Colombia, Chile, México o Perú, por mencionar solo algunos— pensar hoy día en la pertinencia y justificación políticas de posiciones como la que a principios del siglo pasado mantuviera Mariátegui quien pare-

cía considerar la posibilidad de la democracia solo en virtud de una revolución comprendida como una suerte de acontecimiento refundador y capaz de poner fin de una vez por todas a los regímenes de explotación económica y de opresión política de una clase por otra.

Con sus logros y contradicciones, en el marco de luchas políticas y sociales por desgracia en ocasiones sangrientas, el legado democrático-liberal ha adquirido ya, pues, carta de ciudadanía en América Latina de modo que, como ha sido estudiado especialmente por los historiadores, a pesar de las contradicciones y desajustes que ha tenido en efecto el liberalismo en la realidad social latinoamericana, lo cierto es que desde el siglo XIX y a lo largo del XX este se difundió en toda la región, jugó un papel central en los debates constitucionales y en los proyectos de nación de esta región del mundo marcando en forma decisiva las creencias y convicciones de los ciudadanos, las prácticas políticas e institucionales, los diseños jurídicos e institucionales, el funcionamiento del sistema económico y político y el modo en que todo ello se proyectó en el imaginario social de los diversos actores económicos, sociales y políticos de toda la región, decantándose en creencias y en prácticas, en discursos y conceptos, en lenguajes y en luchas que han tenido, tienen y seguirán teniendo un efecto configurador y reconfigurador de nuestra vida social y política y del modo de comprendernos a nosotros mismos (véase Palti, 2010).

Para la filosofía política se ha tratado, desde luego, de analizar, exponer y ofrecer una justificación de carácter normativo de la democracia liberal colocando, como lo han hecho Nino y Garzón Valdés, por ejemplo, las ideas de derechos humanos y autonomía individual en el centro de la base de legitimación de lo que Garzón Valdés denomina «liberalismo democrático». Continúa siendo problemático todavía, desde luego, el modo en que se comprende al mercado como una suerte de condición de posibilidad para el ejercicio de la autonomía individual. En efecto, por un lado, desde la tradición liberal se aduce que la inviolabilidad de la persona humana y su autonomía exigen para su protección efectiva el que cada individuo pueda desarrollar libremente su actividad económica y controlar un mínimo de bienes y recursos económicos sin depender de ni estar sujeto a eventuales medidas en contra de ello por parte de la mayoría que pudieran limitar su disfrute y concentración en manos individuales; por otra parte, al mismo tiempo parece claro que la ausencia de una (re)distribución justa de los recursos económicos y del acceso a ellos provoca la sujeción de ciertos individuos a otros, lo que conduce a justificar la necesidad de que el control de esos recursos y el acceso a ellos se garantice desde instituciones, instancias y órganos imparcia-

les, como lo señaló atinadamente Nino, saliendo al paso a la vez a toda forma de pretensión totalitaria que en último análisis sacrificaría la libertad individual en beneficio de una determinada totalidad (una etnia, una clase, un Estado, etc.) (cf. Nino, 1978, 22-23). Como vimos, Garzón Valdés presentó una tentativa de solución filosóficamente bien fundamentada ante este problema. Tanto la democracia representativa como el mercado son para él instituciones que deben ser acotadas éticamente para no ser conducidas a su autodestrucción contrariando así los objetivos para los que fueron inicialmente diseñadas (cf. Garzón Valdés, 2000, 90). La limitación y contención de una y otro deben ser realizadas «desde una idea regulativa, desde un punto de vista moral, para el cual el imperativo de universabilidad y la actitud de imparcialidad ofrecen un buen apoyo» (*ibid.*, 81). Desde esta perspectiva es posible pensar en limitaciones y regulaciones impuestas desde el orden del derecho y la idea de derechos humanos a través de la Constitución y de acuerdo a un principio de igualdad que obligue al Estado a compensar —y tendencialmente a superar— las desigualdades entre los ciudadanos en el sentido en que ya se expuso anteriormente (cf. *ibid.*, 91 ss.); se puede pensar también en una serie de políticas y acciones estatales que no solo se restrinjan a proteger y garantizar la seguridad de los ciudadanos, sino también a producir determinados bienes y redistribuir las cargas y beneficios entre los miembros de la sociedad de tal modo que cada uno de ellos tenga las condiciones materiales mínimas para poder ejercer efectivamente su autonomía individual (cf. *ibid.*, 93 ss.).

Es también importante subrayar que la defensa de la democracia y su consideración como un principio indiscutible en los países latinoamericanos no significa, en modo alguno, dejar de reconocer los problemas y límites que ella plantea en su figura de democracia representativa y, derivado de ello, la necesidad de reformular, ampliar y radicalizar el proyecto democrático. Como vimos al inicio del presente ensayo, Carlos Pereyra, por ejemplo, señalaba que la «democracia representativa», tal y como ha sido entendida por el liberalismo, presenta un límite que es necesario problematizar, a saber: la inhibición de la participación popular (cf. Pereyra, 1982, 31). De ello se seguía la necesidad de criticar y ampliar la «democracia liberal» en dirección de una «democratización de las relaciones sociales» (Pereyra, 1982, 31-32) y, en general, de complementar —mas no en modo alguno de suprimir— los mecanismos y procedimientos propios de la democracia representativa con otros que propicien y favorezcan la participación de la sociedad (cf. Pereyra, 1987a, 60). Ello conduce también, por supuesto, a la necesidad de ampliar no solo la democracia, sino

la comprensión misma de lo que ha de entenderse por «política». Así, señala Pereyra, «la política no se agota en el ámbito estatal; recorre el conjunto de las instituciones sociales. Hay relaciones de poder y sistemas de autoridad en todo el entramado institucional constitutivo de la sociedad; hay otros centros de poder además del condensado en el gobierno del Estado y ello exige la ampliación de los espacios democráticos del plano donde los agentes sociales intervienen en calidad de ciudadanos (democracia política) a los otros planos donde intervienen en función de la diversidad de sus funciones y papeles específicos (democracia social)» (Pereyra, 1988, 100). En una dirección similar se desplaza, como lo hemos visto, el proyecto de una «democracia radical» de Mangabeira Unger. Para él la democracia debe estar también vinculada con la capacidad de los ciudadanos para resistir y, a la vez, de reimaginar y reconstruir el mundo social. Su «experimentalismo democrático» enfatiza la posibilidad —y aun la necesidad— de diseñar nuevos arreglos institucionales tanto a nivel político como económico con el propósito de radicalizar la democracia y ofrecer así una alternativa al modelo neoliberal de comprensión tanto de la economía como de la política. Es así como pueden ser comprendidas sus propuestas de una economía descentralizada y su énfasis en la autoorganización de la sociedad civil, escapando a las dicotomías estatismo/mercado, etc. La economía de mercado, la sociedad civil y la democracia pueden asumir diversas formas y articulaciones institucionales (Mangabeira Unger, 1998, 3), de hecho las han asumido y están asumiendo en los países situados geográfica y políticamente fuera del eje Europa central-Estados Unidos de Norteamérica como Brasil o Indonesia o bien Rusia, China e India de donde pueden extraerse experiencias para repensar tanto al mercado como a la democracia no solo en esos países, sino también en los países desarrollados[24].

Son también estas preocupaciones las que encontramos en Luis Villoro para quien los problemas de las democracias en los países latinoamericanos no pueden ser resueltos pensando en destruir las instituciones de la democracia. Se trata más bien de «hacerlas cumplir la función para la que fueron ideadas», en el marco de una «democracia radical» (Villoro, 1997, 345) que devuelva a los ciudadanos «la capa-

24. Recuérdese a este respecto la propuesta de Mangabeira de pensar formas de interacción económica entre los actores sociales que no se rijan por los principios de la economía de mercado y que, sin suprimir a esta, puedan coexistir con ella. Pienso en este sentido en la sugerente discusión desarrollada en Brasil en torno a la llamada «economía solidaria» (cf. Singer, 1998).

cidad de participar activamente en la decisión de todos los aspectos colectivos que afectan su[s] vida[s]» (*ibid.*, 345). Atendiendo al hecho de la composición multiétnico-cultural de las sociedades latinoamericanas —especialmente de aquellas que cuentan con una población mayoritariamente indígena— esa «democracia radical» tendría que devolver el poder a los ciudadanos *reales*, a «comunidades, villas organizaciones sociales, grupos, etnias y nacionalidades, regiones...» (*ibid.*, 345). Ello no implica, sin embargo, una renuncia sin más a la tradición liberal y al papel del Estado puesto que, como ya señalábamos, Villoro apuntaba que no puede ser sino tarea del Estado central la producción y defensa de los bienes públicos, el diseño de una política que preserve los recursos naturales, las relaciones internacionales con otros Estados y el tratamiento y resolución de conflictos de diversa índole que pudieran surgir entre grupos sociales, nacionalidades y etnias que coexisten dentro de su interior —para lo cual se requiere, como han visto bien Nino y Garzón Valdés, de un parámetro normativo vinculado a nociones de justicia, igualdad y derechos humanos que forman el «coto vedado» de la tradición liberal—.

Es también en el marco de una crítica a la comprensión de la democracia liberal como se pueden entender las reflexiones de Laclau sobre la hegemonía. En efecto, a través de ella se busca pensar la posibilidad de una suerte de horizonte de lucha unificada entre diversos actores sociales cuyas dinámicas de lucha parecen a primera vista muy distintas (las luchas obreras, los movimientos ecologistas, las luchas de las mujeres y las de los indígenas, etc.) para así posibilitar la emergencia de un nuevo proyecto hegemónico de izquierda que conduzca a una radicalización de la democracia (cf. Laclau y Mouffe, 2001, xviii). Es aquí donde se inscribe su sugerente y a la vez problemática reinterpretación del «populismo» (cf. Laclau, 2008, 26) vinculado a la emergencia de un «sujeto político global» que reúne la pluralidad de las demandas sociales en un centro que las convierte en nombre de un horizonte universal que a la vez las excede. No obstante, esta propuesta puede ser comprendida como una opción excluyente frente a la democracia liberal. Así, Mouffe y él señalan que «el problema con las democracias liberales 'realmente existentes' no es con sus valores constitutivos cristalizados en los principios de libertad e igualdad para todos, sino con el sistema de poder que redefine y limita la operación de aquellos valores. Es esto por lo que nuestro proyecto de 'democracia plural y radical' fue concebido como un nuevo estadio en la profundización de la 'revolución democrática', como la extensión de las luchas democráticas por igualdad y libertad hacia un amplio rango de relaciones sociales» (*ibid.*, xv). El horizonte

normativo en el que se localiza esta propuesta es, pues, de nuevo, el de la autonomía y, en general, de los derechos humanos.

Estos mismos ideales reaparecen de nuevo en la reflexión sobre la justicia global. En este caso se trata también de justificar filosóficamente principios y normas que legitimen un orden institucional, jurídico, económico y político capaz de articular e integrar regulaciones y controles tanto a escala nacional como en el plano internacional que permitan justificar desde una perspectiva imparcial, por ejemplo, la existencia de mecanismos, procedimientos e instituciones que aseguren una justa (re)distribución de la riqueza a escala global (cf. Guariglia, 2010, 105-106).

Después de lo anteriormente expuesto, ha de ser claro que los problemas políticos y la comprensión de la democracia, el Estado e incluso de la propia política no pueden ser pensados hoy en día en América Latina a la luz de la idea de una vuelta a una comunidad indígena idealizada de un pasado que acaso nunca haya existido. La diferenciación social y la creciente complejidad de las sociedades latinoamericanas, su desarrollo económico, su irreversible urbanización, su historia y tradición social y políticas en las últimas décadas han convertido, a pesar de todo, al Estado de derecho, a la democracia y a los derechos humanos, con su idea de autonomía y libertad individuales, en algo prácticamente incuestionado, lo que ha terminado por hacer de la idea de un retorno a una comunidad intocada de un pasado pensado como idílico, algo simplemente imposible.

Lo anterior no significa, desde luego, que no sea posible aprender de e integrar las experiencias de democracia comunitaria y democracia directa en una comprensión y reformulación más amplia de la manera en que se ha entendido y practicado la democracia en nuestros países. No obstante, al mismo tiempo, es preciso evitar una visión ingenua de los problemas inherentes a estas formas de democracia. En efecto, querer eliminar sin más la forma de representación en aras de una democracia directa sin más significaría, como ya veían algunos como Carlos Pereyra, «optar por mecanismos que no pueden sino generar caudillismo, clientelismo, paternalismo, intolerancia, etc.» (Pereyra, 1988, 98). Aún más, la participación podría convertirse en una suerte de ritual vacío y de una movilización social ciega si no está vinculada a procesos de deliberación y argumentación entre los ciudadanos. De este modo, como ha visto Mangabeira Unger, podrían aparecer los fenómenos del autoritarismo o del populismo que no hacen más que buscar establecer un vínculo directo entre dirigentes políticos, por un lado, y la sociedad —identificada bajo el concepto «pueblo»—, por el otro, al margen y aun en contra del en-

tramado institucional de las democracias modernas (cf. Mangabeira Unger, 1998, 66).

Finalmente, una radicalización de la democracia no puede conducir sin más a una visión agonal de la política que transforme a este en un campo atravesado por dualismos radicales e irresolubles. La política y la democracia no pueden ser pensadas desde la lógica de la formación de dos campos antagónicos como a veces parece sugerir Laclau («el pueblo», por un lado, y «el poder», por el otro). Ello podría conducir a simplificaciones y dualismos filosóficamente insostenibles y políticamente peligrosos que terminarían en último análisis por negar la posibilidad misma de la convivencia democrática y, con ella, de la propia política que no es exclusivamente conflicto y disenso irresolubles, sino ante todo el espacio para el establecimiento de negociaciones y compromisos, para la búsqueda de consensos que permitan la convivencia pacífica entre ciudadanos distintos.

Es claro, sin embargo, y en esto habría que dar razón a quienes abogan a favor de una «democracia radical», que especialmente en América Latina no parece posible repensar la democracia y aun la propia política sin dejar de lado un tema central, a saber: el de la pobreza, la igualdad y la justicia sociales. El significado de la democracia y de la lucha en favor de ella —lo señalaba ya, por ejemplo, Pereyra— han estado asociados siempre y en forma indisoluble a las ideas de igualdad y justicia social (cf. Pereyra, 1987a, 59). Desde luego que ello plantea serios problemas en países como los latinoamericanos con índices alarmantes de pobreza extrema, bajos grados de escolaridad, elevados índices de analfabetismo funcional, que llevan a que los ciudadanos empleen por completo su tiempo y dediquen su acción más bien a una intensa lucha por la sobrevivencia (cf. Pereyra, 1987b, 75). Por ello este pensador resumía en forma lacónica y a la vez concentrada: el interés y la lucha por la democracia suponen «ciertos mínimos de bienestar por debajo de los cuales aparece como fantasmagoría irrelevante» (Pereyra, 1988, 95). Es en este sentido en el que Garzón Valdés y Mangabeira Unger atribuyen un papel central al Estado como instancia de redistribución de la riqueza (por ejemplo, a través de la política fiscal y de una intervención en la economía que asegure el acceso de los ciudadanos a los bienes primarios que se requieren para poder realizar efectivamente su autonomía individual)[25]. También en este mismo sentido Guariglia subra-

25. En este sentido avanza la propuesta de quienes, como Henry Shue, plantean considerar algunos derechos fundamentales como *basic Rights* en la medida en que sin ellos no es posible disfrutar el resto de los derechos fundamentales. Entre estos «dere-

yaba la exigencia de una reforma de las instituciones internacionales y, en caso dado, la edificación de otras nuevas, en aras de posibilitar una cooperación internacional y una redistribución de la riqueza justas. Ello llevaba a la necesidad de buscar y exponer un parámetro que permitiese justificar en términos normativos la necesidad de diseñar mecanismos y poner en marcha medidas tendientes a eliminar —o, por lo menos, a reducir decididamente— las desigualdades ambientales «superables» y a compensar las desigualdades «no superables» (cf. Garzón Valdés, 2000, 91 ss.) tanto en el plano nacional como en el internacional. Ello parece conducir a la necesidad de una elaborada teoría de la justicia desplegada en varios niveles de concreción y aplicación que en algún momento debe pasar por una reflexión sobre la fundamentación normativa de la justicia social, los derechos sociales fundamentales y el Estado social de bienestar. En este punto Garzón Valdés se coloca, a mi entender con razón, en abierta oposición a los *libertarians* ultraliberales defensores de un Estado mínimo a la manera de Von Hayek y Nozick quienes rechazan toda forma de justicia redistributiva a través del Estado sea porque, como en Von Hayek, el concepto mismo de justicia redistributiva sería una suerte de espejismo semántico susceptible de un empleo ideológico o bien sea, como en Nozick, debido a la idea de que toda financiación de un programa de redistribución del ingreso a través de los impuestos sería en último análisis una violación del derecho absoluto de los individuos a la disposición de posesiones que legítimamente les pertenecen (cf. Hayek, 1982; Nozick, 1974). Así, según Garzón Valdés, una sociedad justa tendrá que implementar más bien una redistribución de los bienes de acuerdo a reglas y principios imparciales y susceptibles de ser objeto de un acuerdo universal. Aquí es donde pueden localizarse los esfuerzos para fundamentar las normas y principios obligatoriamente vinculantes de justicia social capaces de ofrecer una justificación de las políticas, actividades, funciones y servicios del llamado Estado social, sea en el plano del derecho que tienen los conciudadanos en situación de penuria a exigir ayuda y asistencia por parte del Estado, sea en el del derecho que deben poseer tanto las víctimas de accidentes de trabajo y de enfermedades como las personas de la tercera edad y los discapacitados a una seguridad social, o bien sea en el de los derechos que tienen los ciudadanos a servicios de salud, escuelas, guarderías, etc. (Miller, 1998 y 1999 y Parijs, 1995). Como ya seña-

chos básicos» se cuentan, por ejemplo, el derecho a la subsistencia. Sin estos derechos básicos, el derecho a la libertad —que forma una de las piedras angulares del liberalismo— no puede ser efectivamente disfrutado ni materializado (cf. Shue, 1980).

laba Guariglia a este respecto, se trataría en último análisis de legitimar —tanto en el ámbito nacional como en el internacional— la validez incondicionada de principios básicos de los derechos humanos. Entre estos se consideran la igualdad de todos los ciudadanos sin importar las diferencias raciales, étnicas o de género, la libertad de pensamiento, de expresión, de configurar individualmente el proyecto de vida que cada uno desee para sí mismo, la libertad de asociación para participar en la vida política o para la defensa de los propios derechos (cf. Guariglia, 2010, 131). Todo lo anterior supone un principio al que ya Kant y, posteriormente, ya en este siglo, Rawls y Habermas asignaron un lugar central en la comprensión de la democracia, a saber: el principio de publicidad, una suerte de metaprincipio que permita justificar principios, reglas y normas lo mismo que acciones y decisiones en el marco de una exposición, discusión y argumentación públicas. «Por ello», como ya apuntaba Garzón Valdés, «la publicidad es un principio normativo que puede servir como criterio para juzgar acerca de la calidad de un sistema político: cuando está presente se habla de razón de derecho; cuando está ausente, de razón de Estado» (Garzón Valdés, 2000, 104).

Creo que a través de los temas, discusiones y propuestas tratados a lo largo de este trabajo ha de verse claramente que la filosofía política en América Latina ha mostrado hasta ahora, y con toda seguridad continuará mostrando en el futuro —diré para concluir— una vasta amplitud temática, un gran rigor argumentativo y una intensa preocupación por pensar los problemas de esta región del mundo y contribuir, en la medida de lo posible, a su solución.

BIBLIOGRAFÍA

Alexy, R. (1993), *Teoría de los derechos fundamentales* [1986], trad. E. Garzón Valdés, CEC, Madrid.

Altamirano, C. (2008 y 2010), *Historia de los intelectuales en América Latina*, 2 vols., Katz, Buenos Aires.

Aricó, J. (1978), *Mariategui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Selección y prólogo, Siglo XXI, México.

Bobbio, N. (1985), *El futuro de la democracia* [1984], Plaza y Janés, Barcelona.

Bolívar, S. (1929-1930), *Cartas del libertador corregidas conforme a los originales*, 12 vols., ed. V. Lecuna, Caracas.

Buarque de Holanda, S. (1936), *Raízes do Brasil*, José Olympio, Río de Janeiro; Companhia das Letras, São Paulo, 1995.

Buchanan, A. (2000), «Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World»: *Ethics*, 110, 697-721.

Buchanan, A. (2004), *Justice, Legitimacy, and Self-Determination*, OUP, Oxford/Nueva York.

Buchanan, J. M. (1975), *The Limits of liberty: Between anarchy and Leviathan*, University of Chicago Press, Chicago.
Butler, J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York.
Butler, J. (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*, Nueva York.
Cohen, J. y A. Arato (1992), *Civil Society and Political Theory*, MIT, Cambridge, Mass.
Cortés Rodas, F. y F. Piedrahita (2011), *De Westfalia a Cosmópolis: soberanía, ciudadanía, Derechos Humanos y justicia económica global*, Siglo del Hombre/Universidad de Antioquia, Bogotá.
Critchley, S. y O. Marchart (eds.) (2004), *Laclau: A Critical Reader*, Routledge, Londres.
Chauí, M. (1982, 2006), *Cultura e democracia: O discurso competente e outras falas* y *Cidadania Cultural*.
Chwaszcza, Chr. y W. Kersting (eds.) (1998), *Politische Philosophie der Internationalen Beziehungen*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
Dussel, E. (2007), *Política de la liberación* I. *Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid.
Dussel, E. (2009), *Política de la Liberación* II. *Arquitectónica*, Trotta, Madrid.
Eucken, W. ([6]1990), *Grundsätze der Wirtschaftspolitik* [1952], ed. revisada y prólogo de E.-J. Mestmäcker, Mohr, Tübingen.
Franco, C. (1975), *La Revolucion participatoria*, Mosca Azul, Lima.
Franco, C. (1999), *Exploraciones en «otra modernidad»: de la migración a la plebe urbana*, La Torre, Río Piedras.
Garzón Valdés, E. (2000), *Instituciones suicidas: Estudios de ética y política*, Paidos/UNAM, México.
Giusti, M. (2008), *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
Granja Castro, D. M.ª y G. Leyva (eds.) (2009), *Cosmopolitismo, globalización y democracia*, UAM/Anthropos, México/Barcelona.
Guariglia, O. N. (1992), *Ética y política según Aristóteles*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
Guariglia, O. N. (2010), *En camino de una justicia global*, Marcial Pons, Madrid/Buenos Aires.
Guerra, F.-X. y A. Lempérière (coords.) (1998-), *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos* XVIII-XIX, FCE/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
Habermas, J. (1999), *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* [1996], trad. J. C. Velasco y G. Vilar, Paidós, Barcelona/Buenos Aires.
Habermas, J. (2000), «La constelación posnacional y el futuro de la democracia», en *La constelación posnacional. Ensayos políticos* [1998], trad. P. Fabra *et al.*, Paidós, Barcelona, 2000.
Habermas, J. (2008), «Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación», en *Conciencia moral y acción comunicativa* [1983], trad. R. Cotarelo García, Trotta, Madrid, 53-119.
Habermas, J. ([6]2010), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* [1992], trad. M. Jiménez Redondo, Trotta, Madrid.
Hayek, F. A. von (1982), *Law, legislation, and liberty: a new statement of the li-*

beral principles of justice and political economy, Routledge and Kegan Paul, Londres.

Held, D. (1995), *Democracy and the global order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford University Press, Stanford.

Hoyos, G. (comp.) (2007), *Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía*, CLACSO, Buenos Aires.

Hoyos, G. (2010), «El derecho entre la moral y la política», en J. A. Á. Álvarez, R. A. Duarte Cuadros y P. E. González Monguí (coords.) (2010), *Problemas de la filosofía del derecho, la política y la argumentación jurídica*, Universidad Libre, Bogotá, 19-30.

Kant, I. (1985), *La paz perpetua* [1795], trad. J. Abellán, Tecnos, Madrid.

Keohane, R. O. y J. S. Nye S. (1977), *Power and interdependence: world politics in transition*, Little Brown, Boston.

Kersting, W. (1994), *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, WBG, Darmstadt.

Kersting, W. (2001), *Filosofía política del contractualismo moderno*, UAM/Iztapalapa/Plaza y Valdés/Instituto Goethe/DAAD, México.

Kymlicka, W. (1989), *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford.

Kymlicka, W. (1995), *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority Rights*, Clarendon Press, Oxford.

Lacan, J. (1966, reed. 1999), *Écrits*, 2 vols., Seuil, París.

Laclau, E. (2005), *La razón populista*, trad. S. Laclau, FCE, México.

Laclau, E. (2008), *Debates y combates: Por un nuevo horizonte de la política*, FCE, México.

Laclau, E. y Ch. Mouffe (1983), «La estrategia socialista: ¿Hacia dónde ahora?»: *Zona Abierta*, 28, 47-68.

Laclau, E. y Ch. Mouffe (1985), *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*, Verso, Londres.

Laclau, E. y Ch. Mouffe (^{2}2001), «Preface to the Second Edition», en Íd., *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*, Verso, Londres.

Mariátegui, J. C. (1928, 2007), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Prólogo de A. Quijano, notas, cronología y bibliografía de E. Garrels, Fundación Biblioteca Ayacucho, Venezuela.

Martínez Estrada, E. (1933), *La radiografía de la pampa*, Losada, Buenos Aires.

Miller, D. (1998), *Social Justice*, OUP, Oxford.

Miller, D. (1999), *Principles of Social Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Mota, C. G. (2008), *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)*, Editora 34, São Paulo.

Nino, C. S. (1978), «Las concepciones fundamentales del liberalismo», en Íd., *Derecho, moral y política* II. *Fundamentos del liberalismo político. Derechos humanos y democracia deliberativa*, Gedisa, Buenos Aires, 19-29.

Nino, C. S. (1996), *The Constitution of deliberative Democracy*, Yale University Press, New Haven, CT.

Nino, C. S. (2007), *Derecho, moral y política* II. *Fundamentos del liberalismo político. Derechos humanos y democracia deliberativa*, Gedisa, Buenos Aires.

Nozick, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, Nueva York.

O'Donnell, G., Ph. C. Schmitter y L. Whitehead (1986), *Transitions from authoritarian rule: Latin America*, Johns Hopkins University, Baltimore.
Palti, E. J. (ed.) (2010), *Mito y realidad de la «cultura política latinoamericana». Debates en IberoIdeas*, Prometeo, Buenos Aires.
Parijs, Ph. van (1995), *Real Freedom for All: What (if anything) can justify capitalism?*, OUP, Oxford.
Pereyra, C. (1990), *Sobre la democracia*, Cal y Arena, México.
Pereyra, C. (1982), «Sobre la democracia en sociedades capitalistas y poscapitalistas»: *Nexos*, 57. Se cita por la versión aparecida en Pereyra, 1990, 31-38.
Pereyra, C. (1983a), «Democracia y socialismo». Intervención en un acto organizado por el PSUM. Se cita por la versión aparecida en Pereyra, 1990, 39-43.
Pereyra, C. (1983b), «La construcción del sujeto político». Ponencia presentada en el Centenario de la muerte de Karl Marx. Se cita por la versión aparecida en Pereyra, 1990, 45-50.
Pereyra, C. (1984): «La democracia suspendida»: *Nexos*, 75, marzo. Se cita según la versión aparecida en Pereyra, 1990, 51-55.
Pereyra, C. (1986), «El viraje hacia la democracia II». Participación en la mesa redonda «La situación de la filosofía en el mundo hispánico: El pensamiento político y social», II Encuentro Hispano-Mexicano de Filosofía Moral y Política, Pazo de Mariñán y Madrid. Se cita por la versión aparecida en Pereyra, 1990, 79-82.
Pereyra, C. (1987a), «Democracia y revolución»: *Nexos*, 97. Se cita por la versión aparecida en Pereyra, 1990, 57-63.
Pereyra, C. (1987b), «El viraje hacia la democracia I», entrevista colectiva en *Cuadernos Políticos*, 49/50. Se cita por la versión aparecida en Pereyra, 1990, 69-78.
Pereyra, C. (1987c), «La cuestión de la democracia». Se cita por la versión aparecida en Pereyra, 1990, 83-87.
Pereyra, C. (1988), «Democracia política y transformación social». Se cita por la versión aparecida en Pereyra, 1990, 89-100.
Pereyra, C. (2010), *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos (1974-1988)*, FCE, México.
Pogge, T. (2002), *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsabilities and Reforms*, Polity, Cambridge.
Quijano, A. (1981), *Reencuentro y debate. Una introducción a Mariátegui*, Centro de Investigaciones/CEIS, Lima.
Quijano, A. (1982), *Introducción a Mariátegui*, Era, México.
Rawls, J. (1978), *Teoría de la justicia* [1971], trad. M.ª D. González, FCE, México.
Rawls, J. (1995), *Liberalismo político* [1993], trad. A. Domènech, FCE, México.
Rawls, J. (2001), *El derecho de gentes* y *Una revisión de la idea de razón pública* [1999], trad. H. Valencia Villa, Paidós, Barcelona/Buenos Aires.
Rorty, R. (1987), «Unger, Castoriadis, and the Romance of a National Future», en R. W. Lovin y M. J. Perry (eds.), *Critique and Construction: A Symposium on Roberto Unger´s Politics*, Cambridge University Press, Nueva York.
Salazar Bondy, A. (1965), «El pensamiento de Mariátegui y la filosofía marxista», en *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, vol. II, Francisco Moncloa, Lima, 310-337.
Sarmiento, D. F. (1993), *Facundo o Civilización y barbarie* [1845]. Prólogo de N. Jitrik, notas y cronología de S. Zanetti y N. Dottori, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Shue, H. (1980), *Basic Rights*, Princeton Univeersity Press, Princeton.
Singer, P. (1998), *Uma utopia militante: Repensando o Socialismo*, Vozes, Petrópolis.
Sobrevilla, D. (2005), *El marxismo de José Carlos Mariátegui y su aplicación a los Siete ensayos*, Universidad de Lima/Fondo de Desarrollo Editorial, Lima.
Taylor, Ch. (1994), «The Politics of Recognition», en A. Gutmann (ed.), *Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press.
Terán, Ó. (1985), *Discutir Mariátegui*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
Unger, R. M. (1975), *Knowledge and Politics*, Free Press, Nueva York.
Unger, R. M. (1987), *Politics, a work in constructive social theory*, 3 vols., Cambridge University Press, Cambridge/Nueva York.
Unger, R. M. (1997), *Politics the central texts: Theory against fate*. Ed. e introd. de Z. Cui, Verso, Londres/Nueva York.
Unger, R. M. (1998), *Democracy realized: the progressive alternative*, Verso, Londres/Nueva York.
Unger, R. M. (2004), *Politics: A Work in Constructive Social Theory*, 3 vols. [1987], Verso, Londres/Nueva York.
Villoro, L. (1950), *Los grandes momentos del Indigenismo en México*, El Colegio de México, México.
Villoro, L. (1997), *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, FCE, México.
Villoro, L. (2003), *De la libertad a la comunidad*, FCE/ITESM, México.
Villoro, L. (2008), *La significación del silencio y otros ensayos*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
Weber, M. ([2]2002), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* [1922], trad. J. Medina Echavarría *et al*., FCE, México.
Young, I. M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, N.J.

BREVE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA JURÍDICA ESPAÑOLA DEL SIGLO XX

Benjamín Rivaya

1. LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DURANTE LA MONARQUÍA ALFONSINA, CON ESPECIAL REFERENCIA A LA DICTADURA DE PRIMO DE RIVERA (1902-1931)

En España, en los comienzos del siglo XX, las cátedras de Elementos de Derecho Natural están ocupadas por escolásticos; es decir, que la filosofía jurídica oficialmente implantada no será krausista sino tomista (Gil Cremades, 1969, 190). Por lo que al derecho natural se refiere, el krausismo había sido un fenómeno del XIX, aunque seguirá jugando un papel modernizador tanto en el plano general como en otras particulares disciplinas (Díaz, 1973). En cuanto al dominante, el escolástico, de él no ha quedado muy buena opinión, sin duda debido al juicio de Recaséns, que dijo de sus representantes de esta época (Mendive, S.J.; Z. González, O.P.; Ortí y Lara; Urraburu, S.J.; López Sánchez; González de Castejón, marqués de Vadillo; y Rodríguez de Cepeda) que «no ofrecen apenas interés: no muestran ni extensos ni profundos conocimientos de los grandes autores clásicos de la escolástica; se limitan a repetir fórmulas inertes y definiciones recibidas de segunda o tercera mano; y padecen el frenesí de combatir todo cuanto sea pensamiento moderno», del que dicen que son locuras, absurdos y monstruosidades (Recaséns, 1936, 450-451). Solo Luis Mendizábal, el creador de la llamada Escuela Aragonesa de Derecho Natural, se salvaba de la quema (*ibid*: 451). Por más que el juicio merezca ser matizado, sirve como valoración general de lo que había. Quienes vayan accediendo a las cátedras (Pérez Bueno, Callejo de la Cuesta, Sancho Izquierdo, Puigdollers, González Oliveros) seguirán la misma orientación ideológica. La única excepción fue la de

Blas Ramos, un peculiar pensador con influjos diversos (Pasukanis, Dewey, Stammler), quien quizás podría haber jugado un papel renovador pero ni siquiera lo intentó.

Las alternativas al iusnaturalismo escolástico no se encontraron dentro sino fuera de la academia. Por una parte, una alternativa revolucionaria se hallaba en el movimiento obrero, ya fuera de signo marxista o anarquista, si bien con muy escaso eco en los ambientes universitarios. En estos, en cambio, sí podían tener alguna recepción las tendencias realistas o positivistas que asumían profesores de otras disciplinas, como Dorado Montero o Quintiliano Saldaña. Pero el pensamiento español de este periodo tiene dos nombres propios, Unamuno y Ortega, que expondrían peculiares (no originales) opiniones sobre el derecho. Aunque atractiva, no es extraño que la ideología jurídica de Unamuno, expuesta en su *Vida de don Quijote y Sancho*, casi no tuviera seguidores, pues era la misma de Tolstoi, anarquista y mística, que condenaba el derecho por sanguinario y vengativo, que repudiaba la utilización que de Dios hacían los tribunales de justicia y que reivindicaba el perdón como eje de la vida social. En cambio, aun siendo fragmentaria, inacabada, la filosofía jurídica de Ortega sí tendrá seguidores. El libro póstumo en el que expondría su teoría jurídica aparecería en 1957 con el título de *El hombre y la gente*, pero recopilaba ideas de mucho antes. En síntesis, Ortega seguía a Durkheim en su entendimiento de la sociedad, que definía como una «ingente arquitectura usual». Porque la clave de la bóveda conceptual de la sociedad era el uso, la norma, el esquema de conducta que volvía inteligible el actuar humano. Frente a la vida auténtica, aquella en la que cada cual hace lo que desea, lo que siente o piensa por sí, se alza la existencia inauténtica, en la que los individuos se comportan como funcionarios del grupo, hacen lo que *se* hace, renunciando a cualquier originalidad. Eso son los usos: pautas impersonales, coactivas e irracionales, que tuvieron un sentido que ya perdieron. Los usos podían ser fuertes o débiles, y el derecho era el uso fuerte por excelencia, que llegaba a utilizar la coacción máxima, la física; incluso, en las sociedades desarrolladas, por medio del Estado. Hay que decir que Ortega tenía en alta estima tanto los usos en general como el Derecho en particular, pues hacían posible una vida a la altura del tiempo. Si se puede hablar de una filosofía jurídica española en el siglo XX, una filosofía castiza, esa será la de Ortega.

Se va perfilando el mapa de la filosofía del Derecho española del primer tercio del siglo, pero aún resta por apuntar otro elemento fundamental de esta geografía, otro capítulo, el de «Stammler en España». Un querido discípulo de Giner, José Castillejo, hizo un viaje de

estudios a Alemania en 1903, donde conoció a Rudolf Stammler, de cuya didáctica quedó prendado. Después, desde la secretaría de la Junta para la Ampliación de Estudios, contribuiría a que los jóvenes becarios estudiaran con él. En relación con la Junta, hay que apuntar la importancia que tuvo para la ciencia española en general y para la filosofía del derecho en particular. Para que se fueran a estudiar al extranjero becó a Francisco Rivera Pastor, Wenceslao Roces, Blas Ramos Sobrino, Luis Recaséns Siches, Enrique Luño Peña, Luis Legaz Lacambra, José Corts Grau o Felipe González Vicén. Dos de esos becarios, Rivera y Roces, traducirían sus obras. Desde aquí aquel neokantismo puede parecer limitado, pero es fácil entender la impresión que tuvo que causar entre quienes sentían algún interés por la filosofía del derecho y solo encontraban leyes corruptas ante el resplandor del derecho natural. Para empezar, había que desentrañar aquella oscura definición del derecho, «querer entrelazante, autárquico e inviolable», que significaba que trataba de una ordenación normativa de la vida social caracterizada por su finalidad, por el carácter imperativo de sus normas, que se imponían a sus destinatarios aunque no quisieran, y por la permanencia y la uniformidad (Stammler, 1930, 63-122). Por lo demás, Stammler también abogaba por un derecho natural, pero meramente formal, de contenido variable. Un jurista culto, a la altura del tiempo, tenía que conocerlo.

En estas coordenadas, hay que referirse a un periodo político que marcará el curso de la filosofía del derecho: la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930). Aunque en un principio algunos intelectuales la apoyaran, con el paso del tiempo casi todos la repudiaron, entre ellos algunos juristas significados, como Ángel Ossorio, Wenceslao Roces, Luis Jiménez de Asúa, Luis Recaséns o Alfredo Mendizábal. Por eso resulta curioso que en el caso de nuestra disciplina, como si fuese una excepción, muchos iusfilósofos colaboraran con la dictadura, entre quienes destacan Eduardo Callejo de la Cuesta, ministro de Instrucción Pública en el Directorio Civil, y Wenceslao González Oliveros, director general de Enseñanza Superior en ese ministerio, a quienes les corresponde el triste mérito de haber logrado el mayor levantamiento universitario que se recuerda en España, y que sería decisivo para que cayeran la dictadura y la monarquía. Ahora la teoría del derecho se hizo práctica, utilizándose argumentos propiamente iusfilosóficos contra el régimen. Hubo críticas iusnaturalistas, pues hubo quien dijo que gobernaba de una manera que atentaba contra evidentes principios, ya que el derecho estaba para defender las libertades, no para conculcarlas (Ossorio, Mendizábal); hubo críticas que tomaban sus ideas del instrumental kelseniano,

como cuando se afirmó que vulneraba el principio de jerarquía normativa (Recaséns); pero la crítica que más utilizaron los juristas provenía de Stammler: el régimen era arbitrario, luego no era jurídico (Roces, Ossorio, Recaséns). Ahora que ha aparecido Recaséns, por la importancia que ha tenido para la filosofía del derecho del siglo XX, hay que dedicarle un párrafo aparte.

Luis Recaséns Siches fue el reformador de esta disciplina, el que la modernizó, el que la puso en el mapa europeo, lo que además hizo respetando la tradición, incorporando la filosofía española y siendo respetado por todos o casi todos. Tras estudiar en Italia, en Alemania y Austria con los iusfilósofos más cualificados, Recaséns volvió a España para obtener una cátedra. Luego se dedicó a dos labores: una política, luchar contra la dictadura; otra teórico-jurídica, transformar la filosofía jurídica española. Su proyecto lo plasmó en un libro que se subtitulaba *La Filosofía del derecho en el siglo XX* (1929) y que, aun con algunas omisiones, cumplió dos misiones: hizo la crónica de la filosofía jurídica europea, ofreciendo una visión de conjunto, y presentó a la iusfilosofía española un proyecto de investigación: estudiar todo aquello que más allá de nuestras fronteras estaba vigente. Véase el índice y los autores que en él se citaban: Stammler, Del Vecchio, Kelsen, Lask, Radbruch, Muench, Smend, Heller, Reinach. Sobre todo variantes del neokantismo, pero también filosofía de los valores, sociologismo, fenomenología. Además hay que fijarse en el apéndice del libro, que se titulaba «La tradición escolástica». Recaséns no la desdeñaba; al contrario, apuntaba que la dirección católica seguía pujante y que se abría a nuevos horizontes. Este era el impresionante *proyecto Recaséns*, adaptado al territorio de la filosofía del derecho española, que a estas alturas sigue básicamente dos direcciones: la escolástica y la neokantiana, sobre todo en la variante de Stammler, aunque pronto se incorporarán nuevas tendencias, neokantianas y de otro signo. Si a ello unimos el influjo de Ortega, el mapa queda trazado (Gil Cremades, 2002, 43). Caía la monarquía y se abría un tiempo nuevo, también para la filosofía del derecho.

2. LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DURANTE LA SEGUNDA REPÚBLICA (1931-1936)

Para la mayoría de los intelectuales, que había combatido la dictadura y la monarquía, la instauración republicana fue una fiesta. Quien mejor representó esta actitud entre los iusfilósofos fue Recaséns, que participará en el primer gobierno republicano, trabajando por afian-

zar el nuevo régimen, lo que haría desde diversas responsabilidades políticas hasta que se produjo la sublevación del 36. Desde otros foros, también Mendizábal trabajó por la República, y de tendencia republicana van a ser algunos de los nuevos profesores (José Medina Echavarría, Luis Legaz, Felipe González Vicén). Pero otros filósofos del derecho fueron poco proclives al nuevo régimen (Sancho Izquierdo o Luño, por ejemplo) cuando no abiertamente opositores, como Puigdollers, González Oliveros o Corts Grau.

En esas nuevas coordenadas, el *proyecto Recaséns* se puso en marcha. El primer libro que permite observar la ascendencia de Recaséns fue la tesis doctoral de Felipe González Vicén, que llevaba por título *Teoría de la revolución*, cuando Recaséns ya había apuntado la conveniencia de estudiar ese concepto. En la tesis se notaban los influjos neokantianos, de Kelsen, del socialismo, sin que eso obstara para que mostrara su admiración por Tomás de Aquino o por Francisco Suárez. Al final, inevitablemente, se preguntaba si la revolución era lícita: sí, dijo, siempre que no se atente contra «los postulados sustanciales de la personalidad» de una forma generalizada. Lo que importa más aún es que hizo un llamamiento a las clases dominantes para que modificasen «todo el edificio jurídico actual» y establecieran un nuevo derecho que permitiera a todos los ciudadanos alcanzar mejores condiciones de vida y desarrollar libremente su personalidad (González Vicén, 1932, 37 y 149).

El siguiente paso del proyecto va a ser fundamental. Recaséns, que ya había estudiado con Kelsen y había expuesto y criticado correctamente su teoría, aconsejó a Luis Legaz que hiciera su tesis sobre esa doctrina y le dio una carta de presentación, dirigida a Kelsen, para que viajara a Viena. Volvió para leer su trabajo de doctorado, en el que dijo: «Considero el advenimiento de la doctrina kelseniana como un hecho que para la filosofía jurídica no es menos importante que la crítica kantiana para la filosofía pura». Pero le veía la misma deficiencia que apuntara Recaséns, que no era una filosofía completa sino parcial, que dejaba a un lado las cuestiones ontológicas y axiológicas (Legaz, 1933, 15-16). La figura principal de este capítulo que se titularía «Kelsen en España» es la de Legaz, un joven intelectualmente muy bien dotado y con una preparación excepcional que se va a convertir en el filósofo del derecho español más importante del siglo XX. En lo doctrinal provenía del pensamiento cristiano, lo que significa que tuvo que existir cierto choque intelectual, y cierta ruptura, cuando se encontró con el neokantismo alemán y se sentía también muy atraído por el sociologismo tipo Ortega y por las nuevas corrientes personalistas cristianas. En fin, todo le llamaba y en todo sabía ver

alguna originalidad o alguna idea interesante. Incluso es difícil determinar si se adscribía al positivismo o al iusnaturalismo. Por tradición era un iusnaturalista, pero su última formación había sido positivista. En los actos de la oposición en la que ganó la cátedra dijo que ni uno ni otro: «No negamos la existencia de los contenidos ideales que constituyen ese complejo normativo que recibe tradicionalmente el nombre de *Derecho Natural*; lo que negamos es que le convenga realmente el nombre de *Derecho*». Pero luego abominó del positivismo: «la repugnancia que inspira el positivismo no es tanto por no reconocer más que el Derecho positivo, como por su negación de toda suerte de valores trascendentes y objetivos.

En la estela del *proyecto Recaséns* también hay que citar un libro de José Medina Echavarría, *Situación presente de la filosofía jurídica* (1935), que era otro panorama de la última filosofía del derecho. La filosofía existente entonces era —decía— filosofía de la crisis: crisis de la filosofía, de la política, de la economía, incluso del derecho mismo. Ese era el diagnóstico, pero habría que ver las soluciones filosóficas que últimamente se habían dado, que clasificaba, por una parte, distinguiendo entre el idealismo dualista y normativista, el idealismo objetivo y el irracionalismo; y, por otra, diferenciando las perspectivas jurídicas comunistas y fascistas, liberales y socialistas. Esa era la explosiva situación entonces presente.

El mismo año leerá su tesis doctoral, tras una estancia de investigación en Berlín, Enrique Gómez Arboleya, sobre Hermann Heller, del que también Recaséns había dado cuenta en sus *Direcciones*. Importa señalar lo que apuntaba, que el formalismo que se había adueñado de la teoría jurídica resultaba insuficiente y que contra él se habían alzado Smend, desde el liberalismo, Schmitt, desde el totalitarismo, y Heller desde un socialismo humanista que repudiaba, muy especialmente, el positivismo ideológico, «porque hoy nadie está en situación de creer que todo lo que dicta el poder legislativo sea Derecho justo 'a causa de una predestinación metafísica'» (1982, 123). Lo curioso del caso es que la leyó en 1935 pero no se publicó hasta 1940, ya bajo el franquismo.

La especulación iusfilosófica española avanzaba a gran velocidad, incorporando el último pensamiento europeo. Pero Recaséns, en su libro programático, no dejaba de valorar la tradición escolástica, tan arraigada en España. Durante los años republicanos se mantuvo, evidentemente, y cabe destacar de ella los nombres de Alfredo Mendizábal y de Corts Grau. El primero por la postura que tomó, de un iusnaturalismo democrático en la línea de Maritain, además de condenar firmemente tanto el fascismo como el comunismo. El segundo

por introducir la concepción institucional del derecho, que tanta importancia va a tener tras la guerra. Este era el muy saludable y pluralista estado de la disciplina de la época; con razón se ha hablado de una «edad de plata iusfilosófica» (Gil Cremades, 1987, 564).

Si en cierta forma esta etapa comienza con las *Direcciones*, de Recaséns, podemos ponerle fin con sus *Estudios de filosofía del derecho* (1936), origen de su manual iusfilosófico (1986), uno de los más representativos del siglo XX, que muestra todos los influjos de este, convirtiéndole en un libro a la altura del tiempo: en lo tocante al concepto del derecho se veía su dependencia de Ortega y de Stammler, sobre todo; y por lo que se refiere a la cuestión valorativa, el influjo era de la filosofía de los valores y de la escolástica. En este punto reivindicó la moderación frente al extremismo... Pero entonces estalló la guerra.

3. LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DURANTE LA GUERRA CIVIL (1936-1939)

La guerra civil afectó a todos los ámbitos de la vida, incluso a la filosofía jurídica, que sufriría una ruptura innegable. Como regla general los pensadores que podemos llamar escolásticos tomaron la opción del bando sublevado: Sancho Izquierdo, Luño Peña, Puigdollers o González Oliveros se comprometieron con el contendiente antirrepublicano. Al contrario, y también como regla general, los que no pueden ser tachados de tradicionales no se adhirieron a ese bando: Recaséns, Ramos o Medina. Pocas excepciones, por tanto: la de Legaz y la de Mendizábal, que además pertenecían al mismo grupo, la Escuela Aragonesa de Derecho Natural, y la de González Vicén.

Luis Legaz se puso al servicio de los sublevados y llevó a cabo una importante labor ideológica. Aquellas primeras jornadas de la guerra tuvieron que plantearle un grave dilema. En términos políticos, era un liberal conservador. Defensor del Estado de derecho y de la democracia, nunca se había pronunciado contra la República. Al contrario, había militado en un partido de derechas pero radicalmente republicano. Sin embargo resolvió colaborar. ¿Por qué? Legaz era sobre todo un estudioso, un hombre pacífico y moderado. Seguro que no era partidario del Frente Popular, pero que tampoco lo consideraba una razón para tomar las armas. Empero, se encontraba en Galicia y allí el alzamiento fue un éxito inmediato y, además, en breve tiempo iba a contraer matrimonio. Supongo que en la decisión que Legaz *tuvo que tomar* (lo que no podía hacer era abstenerse), ambos factores inclinaron la balanza por una opción con la que no podía

sentirse entusiasmado... Pero se convirtió en un entusiasta y, contra todo pronóstico, se radicalizó.

La otra excepción fue la de Alfredo Mendizábal, que aun siendo un fiel tomista repudió a los militares a la vez que, aunque toda su vida siguió defendiendo la República, se negó a apoyar a los republicanos. Su caso tiene más interés todavía porque su postura tuvo algo de heroica. El estallido de la guerra le cogió en el extranjero y no pudo regresar, con lo que se quedó en Francia. Sobrevivió ayudado por Maritain y los suyos y, mientras tanto, puso en marcha el Comité español por la Paz Civil y Religiosa en España, organismo que desarrolló interesantes actividades pacifistas. De estos años destaca un libro suyo sobre la historia contemporánea española, *Aux origines d'une tragedie. La politique espagnole de 1923 a 1936*, injustamente ignorado en España, solo conocido por el prefacio de Maritain, que se situaba en un terreno equidistante de unos y otros, cuando era —decía— una «guerra de exterminio» (Mendizábal, 1937, 50). Por cierto, el hasta hace poco amigo y compañero de Mendizábal, Luis Legaz, asumió la labor de arremeter precisamente contra Maritain, lo que hizo que, de paso, repudiara tanto a Mendizábal como a su amigo José María Semprún. En la polémica acabaría interviniendo nada menos que Mounier, para afirmar que el totalitarismo y el personalismo de *Esprit* estaban en las antípodas.

La tercera excepción fue la de Felipe González Vicén, que sufrió una peripecia rocambolesca y muy peligrosa. El 18 de julio del 36 se encontraba en Alemania y resolvió volver. Tuvo que ser porque su hermano Luis era un alto jerarca de la Falange y, por tanto, Felipe se sentía protegido. No fue así, sin embargo, hasta el punto de que, ya en Sevilla, se le abrió un expediente en el que se le acusó de ser un extremista de izquierdas y que se resolvió privándole de la cátedra e inhabilitándole. Ante semejante tesitura, tuvo que huir como pudo con su familia.

En lo tocante a la labor ideológica, durante estos años dejó de producirse filosofía del derecho, apareciendo a cambio una literatura bélica, combativa, escrita por iusfilósofos, no a favor de la República sino de los sublevados. Baste citar a tres de ellos, los más característicos, para observar la diversidad del contendiente nacionalista: Wenceslao González Oliveros, representante de la derecha radical, Miguel Sancho Izquierdo, de la conservadora, y otra vez Luis Legaz, que se arrogó la representación doctrinal del fascismo hispano. El discurso programático fue distinto, incluso contradictorio, en los tres casos. González Oliveros escribió algunos de los libros más extremistas del periodo (tanto que su lectura hoy día mueve a la risa y al horror),

mientras que Sancho Izquierdo se mostraba más moderado y trataba de aunar una ideología *democristiana* con la del fascismo italiano, y Legaz se dedicaba a fundamentar un fascismo español con las modernas doctrinas políticas y jurídicas que conocía bien, elaborando una teoría política que denominó «humanismo totalitario» (1938), rectificando así el liberalismo personalista con el que antes se identificaba. Pero otros de nuestros protagonistas se dedicaron a labores políticas, como Mariano Puigdollers, que desde la Comisión de Cultura y Enseñanza se dedicó a la triste tarea de depurar de elementos desafectos al profesorado universitario, sancionando entre otros muchos a Recaséns, Mendizábal, Medina, Ramos y González Vicén, el *exilio iusfilosófico*, que tuvieron que buscar acomodo donde pudieron.

4. LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DURANTE EL FRANQUISMO (1939-1975)

La época que siguió a la guerra se caracterizó por una feroz represión, a la vez que se ponían los cimientos del Nuevo Estado. Esta labor constructiva requería del esfuerzo de todos los que se integraban en el proyecto franquista. De nuestros protagonistas hubo quienes participaron en los más altos organismos del nuevo Estado (Callejo de la Cuesta, Puigdollers, González Oliveros, uno de los más duros directores de la política represiva del régimen), pero lo habitual fue que se dedicaran al pensamiento y la Universidad, que también debían ser *renovados*. La academia universitaria se compuso por los que, habiendo obtenido plaza antes de la guerra, se quedaron aquí y los que ocuparon las siete cátedras que quedaron vacantes tras ella, entre 1940 y 1945. El acceso a las cátedras estuvo controlada por *los católicos*, por la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACNP). Para obtenerlas, quienes las lograron tuvieron que contar con el consentimiento del régimen, pero llama la atención su altura intelectual: Enrique Gómez Arboleya, Ramón Pérez Blesa, Francisco Elías de Tejada, Joaquín Ruiz-Giménez, Eustaquio Galán, Salvador Lissarrague y Antonio Truyol. Además vamos a encontrarnos con otra academia que va a tener gran importancia, la del clero, cuyos integrantes (por ejemplo, Santiago Ramírez, Teófilo Urdánoz o Gabino Márquez) no solo juzgaron la iusfilosofía que hicieron los universitarios, sino que elevaron una especulación propia que pretendió convertirse en la ortodoxa. Entre ambas academias existieron conflictos. Véase el caso, por ejemplo, de la teoría pura del derecho: a Legaz, nada menos, se le advirtió de que la tradición católica que se quería restaurar era contradictoria con Kelsen. La respuesta de Legaz sería contundente,

contestando a quienes le lanzaban el reproche que, salvo ignorancia o mala fe, no se podía prescindir de muchas de las construcciones kelsenianas. O véase el caso del *iusracismo* de los nazis, a cuyo servicio se puso toda una potente organización para introducirse en España, que también fue condenado por esos filósofos religiosos, por atentar contra los dogmas morales básicos.

En principio, lo más llamativo de la composición de la filosofía del derecho española de aquellos años fue que reflejara con tanta fidelidad la realidad política. Desde esa perspectiva podría distinguirse entre «católicos» y «falangistas»; desde la de la filosofía, entre «escolásticos» y «modernos». En el segundo término de esos binomios coincidían Legaz y Lissarrague, ambos falangistas y ambos «modernos», si bien Legaz no solo asumía el orteguismo de Lissarrague sino muchas otras orientaciones. Pero sería una simplificación decir sin más que los otros eran «católicos» y «escolásticos», aunque también lo fueran. En realidad se podría hacer una graduación de la filosofía de la época atendiendo a la mayor o menor tolerancia con las doctrinas discrepantes: desde Puigdollers, que decía rechazar cualquier filosofía que no asumiera una clara y exacta perspectiva cristiana, hasta Arboleya, Galán o Truyol, que aceptaban buena parte de la especulación contemporánea. Desde luego, el periodo se caracteriza por la complejidad, además de por un muy limitado pluralismo. Hay que citar el caso de Galán, porque resulta un ejemplo de que el *proyecto Recaséns*, la recepción de la última iusfilosofía europea, aunque distorsionado, no había desaparecido del todo; su tesis sobre Emil Lask, uno de los principales pensadores de la Escuela de Baden, lo demuestra (Galán, 1944).

El final de la Segunda Guerra Mundial y la derrota del fascismo serán las circunstancias que elevaron definitivamente los pilares de la filosofía del derecho y del Estado que se desarrollará bajo el resto del franquismo: la afirmación de la catolicidad, el llamado humanismo y el derecho natural, el repudio del comunismo y del totalitarismo en general, la defensa de la propiedad y de un orden social tradicional, así como la de una *sui generis* democracia sirvieron de cimientos del *nuevo* edificio.

Así, a la altura de 1945 nos encontramos con que la academia universitaria de la filosofía del derecho ya se había estabilizado, no solo en el sentido de que todas las plazas quedaran cubiertas y no se celebrará una nueva oposición hasta 1957, sino en el de que el pensamiento católico triunfante se impondría por doquier. También en nuestra filosofía del derecho se puede hablar de autarquía: salvo la de Agustín de Asís no hay nuevas incorporaciones a la disciplina, tampoco existe

un contacto permanente con filósofos del derecho extranjeros, escasean las traducciones... Eso no significa que durante este periodo no haya obras destacables; las hay, pero casi siempre orientadas en una misma dirección (Gómez Arboleya, Galán, Truyol, etc.). Como excepción, la orteguiana *Introducción a los temas centrales de la filosofía del derecho* (1948), de Lissarrague. Y la *Filosofía del derecho* (1953), de Legaz, reedición puesta al día y depurada de la hiperideologización de su *Introducción a la ciencia jurídica*, de 1943. Se trata de la primera edición del mayor tratado de filosofía jurídica escrito en España, en el que en cada nueva entrega, hasta la última (1979), su autor incorporaba los últimos avances en la materia. Sigue mereciendo ser leído.

En esta academia, la excepción fundamental va a ser la de Felipe González Vicén, repuesto en la cátedra de la Universidad de La Laguna en 1946. El curso siguiente dictaría una lección inaugural sobre la filosofía del Estado de Kant, un tema impropio para la época. Después, en 1950, publicaría un estudio sobre el positivismo en la última filosofía jurídica, también excepcional para el momento, no solo por su calidad sino porque lo frecuente era historiar el derecho natural, no el positivismo jurídico. Pero durante este periodo no publicó otros trabajos propios, sino que se dedicó básicamente a la traducción, sobre todo de obras históricas pero también de pequeñas joyas del pensamiento jurídico: de Austin, de Kant, de Bachofen, de Welzel.

En la década de los cincuenta, en 1953, nace el *Anuario de Filosofía del Derecho*, órgano de expresión de la iusfilosofía española, y aparece un nuevo y correcto plan de estudio que establece la asignatura de Derecho Natural en el primer curso y la de Filosofía del Derecho en quinto. En ambos acontecimientos tuvo que ver Joaquín Ruiz-Giménez, que en ese momento ostentaba la cartera de Educación. En 1955, fallece Ortega, cuyo influjo en la filosofía del derecho había sido intenso e interesante, hasta el punto de que más que existencialismo en España lo que hubo fue raciovitalismo jurídico, diluido entonces en una especulación de corte cristiano.

Será en el decenio siguiente cuando se vayan a producir importantes cambios. Evidentemente, la línea tradicional seguirá teniendo cultivadores tanto entre los mayores como entre los recién incorporados, aunque el sentimiento de muchos de estos será de «insatisfacción respecto al estado de la filosofía del derecho española en que se formaron y la pretensión de cambiarlo más o menos completamente» (Delgado Pinto, 2006, 418). Del contexto histórico hay que citar la transformación que se estaba produciendo en la Iglesia, que tendría su reflejo hasta en el derecho natural, que si había servido para apuntalar ideológicamente el franquismo, ahora va a servir para lo

contrario, para desapuntalarlo. Representante de esta tendencia será precisamente Ruiz-Giménez, ahora ya en la oposición al régimen, luchando por desvincular la doctrina iusnaturalista escolástica del franquismo. Abogará abiertamente por una opción democrática, que hallará su mejor tribuna en *Cuadernos para el Diálogo*, revista profética que anunciaba un próximo futuro en libertad. Pero no todo era una oposición confesional (e iusnaturalista) al iusnaturalismo hasta ahora imperante, sino que el espectro se ampliaba y aparecían nuevos derechos naturales. Rodríguez Paniagua remozaba el derecho natural de la clásica filosofía cristiana con la *nueva* filosofía de los valores. En cuanto a la teoría de la naturaleza de la cosa, Elías Díaz la recibió (junto con otros, como el penalista Cerezo Mir) a principios de los sesenta. En cuanto al de corte existencialista, en las diversas versiones de Heidegger, Sartre o Maihofer, fue introducido sobre todo por Luis García San Miguel.

Las doctrinas del derecho natural pagaron un alto precio por el uso ideológico que el franquismo hizo de este, aunque no solo fueron criticadas por motivos políticos sino también por cuestión de principios, porque comenzó a haber quien negaba que existiese. El capítulo más importante en la lucha de la época contra el iusnaturalismo lo constituyó un libro editado por Elías Díaz que se convertiría en emblemático y que, curiosamente, se tituló *Crítica del derecho natural* (Díaz, 1966b). Curiosamente, porque el original francés llevaba por título *Le droit atural* a secas. En cuanto a los artículos que componían el libro, la mayoría de ellos no negaba el derecho natural, pero sí los que constituían el grueso de la obra, el de Kelsen y el de Bobbio. Realmente la unidad del libro colectivo no se hallaba en ninguna clave común a los pensamientos de los autores, sino que era otorgada por el lector que veía en todos ellos la larvada crítica a la ideología jurídica del régimen, con lo que *Crítica del derecho natural* se convertía en *Crítica del derecho natural del franquismo*. También hay que referirse aquí a otra obra de Elías Díaz de aquellos años, *Estado de derecho y sociedad democrática* (1966a), que se convertiría en un clásico. Como comienza a observarse, Elías Díaz estaba jugando un importante papel en la renovación de la filosofía jurídica española, a la vez que participando en la lucha contra la dictadura. La referencia a su trabajo vale también para constatar la implantación, avanzados los sesenta y hasta nuestros días, de una *nueva* temática, la de los derechos humanos. La dedicación a esa temática no solo era un ejercicio doctrinal, sino también expresión de una opción política crítica con un régimen que los conculcaba. Precisamente la escuela en la que se integraba Elías Díaz, la de Ruiz-Giménez, que escribirá sobre el con-

cilio Vaticano II y los derechos del hombre (1968), será la que se dedique más intensamente a introducir esa temática.

En la lucha contra el orden y el pensamiento jurídico establecidos va a aparecer ahora una corriente marxista, representada por la Escuela de Barcelona, dirigida por Manuel Sacristán, que escribió un artículo en 1963, «De la idealidad en el derecho», en el que arremetía tanto contra el iusnaturalismo, que no solo sería una moda «medievalizante», sino una ideología involutiva; como contra el positivismo, que bajo capa de cientificidad ocultaba la misma «apología iusnaturalista del orden burgués». Frente a la idealidad del derecho habría que observar su realidad, el dominio de clase. En la filosofía del derecho, será su discípulo Juan-Ramón Capella quien lo seguirá con un panfleto radical *Sobre la extinción del Derecho y la supresión de los juristas* (1970), en el que partía «del convencimiento de que todo Derecho es un mal», pues ni satisfacía las entonces actuales necesidades sociales ni era imparcial, y de que si bien había que terminar con él, habría que hacerlo precisamente por medio del derecho. En cuanto al derecho natural, se trataba de una ideología del derecho, «en el sentido de parcial o encubridora».

En esa ofensiva filosófica también intervino uno de los mayores, Felipe González Vicén, que pretendió nada menos que el derecho natural no era filosofía del derecho. Vino a decir que los conceptos podían ser históricos o formales: históricos cuando se vinculaban necesariamente a una «estructura histórica» determinada, de tal forma que no podrían aplicarse con sentido a momentos históricos distintos (por ejemplo, el concepto de *polis*); formales cuando no sufrían esa dependencia y se utilizaban indistintamente para referirse a una realidad, se diera en uno u otro momento de la historia (por ejemplo, el concepto de *conjunto*). Pues bien, el concepto de «filosofía del derecho» sería histórico, pues estaría vinculado a la estructura histórica de finales del XVIII, comienzos del XIX, identificándose con el positivismo jurídico. Pero entonces quienes se dedicaban al derecho natural no eran verdaderos filósofos del derecho, sino meros iusnaturalistas. La tesis generó algunas críticas, aunque larvadas, sin que se abriera una discusión pública. A mi juicio, sin embargo, tenía fácil respuesta. La que fallaba era la clasificación de los conceptos que hacía González Vicén, pues si bien algunos son efectivamente históricos y otros realmente formales, la mayoría de ellos pueden ser tanto históricos como formales, dependiendo de cómo se usen en cada caso. Resultaba así que si González Vicén afirmaba que era el de filosofía del derecho un concepto histórico, también podría decirse que era formal y argumentarlo con sus propias palabras.

El franquismo llegaba a su fin, también su filosofía del derecho, lo que se pudo ver en el acceso a las cátedras. Si sobre todo había sido Mariano Puigdollers quien desde el fin de la guerra había controlado el acceso a las cátedras, avanzados los sesenta esa labor la asumió el tradicionalista Francisco Elías de Tejada, que creó una situación que ha sido calificada de «terror intelectual» (Gil Cremades, 1985, 233). Tanto a Gil Cremades como a Elías Díaz les vedó el acceso, pero ahora se quebraba aquel control y los dos lograban la cátedra. Puesto que el monopolio doctrinal también se había quebrado, solo quedaba levantar acta de defunción de la filosofía del derecho del franquismo.

5. LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DURANTE LA TRANSICIÓN Y LA DEMOCRACIA (1975-2000)

Al igual que en lo político, también hubo una transición iusfilosófica, cuyo primer tramo vino constituido, en el ámbito académico, por la oposición citada. Obvio es decir que durante este tiempo, alrededor de 1975, en la disciplina el ambiente estaba enrarecido. Probablemente porque dedicarse a la filosofía del derecho también era hacer política, lo que trajo que algunos sufrieran la represión de un régimen que agonizaba.

Del año que marca la frontera entre el antes y el después, 1975, hay que referirse al número monográfico de los *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* que se tituló *La filosofía del derecho en España*, que constituyó el intento colectivo más serio de dilucidar lo que era la filosofía del derecho. Se establecieron dos tópicos: que la función de la filosofía jurídica era la crítica y que sus temas eran el ontológico, el gnoseológico y el axiológico. Quedaba la sensación de que se abría un horizonte esperanzador, cuando por todos se reconocía que la filosofía del derecho tenía sentido y una importante función que cumplir.

En cuanto a la transición, ¿qué opción tomaron los filósofos del Derecho? Me imagino que la mayoría de las generaciones más jóvenes se decidió por la reforma o por la ruptura. Entre los que ya eran mayores hubo quien estuvo a favor y quien se puso en contra. Ruiz-Giménez encarna mejor que ningún otro al iusnaturalista democrático comprometido con el cambio, pero también Luis Legaz reconoció que «por la naturaleza misma de las cosas» debía surgir un nuevo sistema en el que «las voces del pasado, cómo no, deben seguir oyéndose y contándose con ellas, pero en igualdad de oportunidades con las de los antes silenciosos y excluidos» (1976, 27). Entre los opositores, probablemente Elías de Tejada fuera el más vehemente, pero

también Eustaquio Galán, convertido ahora a la extrema derecha, condenó el empeño. Daba igual, porque en 1978 iba a producirse el acontecimiento más importante de la cultura jurídica española del siglo XX: la Constitución de 1978, con la que España se constituía, por fin, conforme al artículo uno y a Elías Díaz (y a Gregorio Peces-Barba, miembro este de la Comisión que la redactó) en un «Estado social y democrático de Derecho». La Constitución trajo consigo el cambio político y una nueva cosmovisión jurídica, un nuevo paradigma que hizo que las cosas del derecho tuvieran que pensarse de nuevo y desde nuevas perspectivas (Pérez Luño, 2007, 186). Sin duda lo más importante fue el florecimiento y la consolidación de una doctrina iushumanista, aunque produjera una literatura de desigual valor.

Por otra parte, la represión que había sufrido el marxismo hizo que ya en los últimos tiempos de la dictadura y ahora, durante la transición, el pensamiento de Marx se pusiera de moda. En lo tocante a la ideología jurídica, aparecieron obras que, si no eran marxistas, estaban influidas por el materialismo histórico, así como se tradujeron libros de esa dirección. Además, importada de Italia, la doctrina del uso alternativo del derecho se difundió por España (Fernández Viagas, Andrés Ibáñez, López Calera, Laso Prieto, etc.), y batalló contra un uso convencional del derecho, al servicio de las clases dominantes. Por fin, el trabajo más discutido de la historia de la filosofía del derecho española del siglo XX, «La obediencia al Derecho», de Felipe González Vicén, que decía que «mientras que no hay un fundamento ético para la obediencia al Derecho, sí hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia», lo que explica su carácter polémico; ese trabajo —digo— también tenía un influjo marxista. Años más tarde, Manuel Atienza y Juan Ruiz Manero reunieron diversos artículos suyos sobre el marxismo en un librito al que añadieron un estudio preliminar que resultó ser una relectura crítica de lo que implicaba esa visión jurídica. *Marxismo y filosofía del derecho* (1993) puede tenerse por el fin de la moda, pero también por el punto seguido para una filosofía que, si no se convierte en dogmática, puede y debe seguir cumpliendo, en un contexto iusfilosófico plural, un papel crítico.

La transición concluyó en 1982, razón por la que resulta ya no difícil si no imposible hacer la historia iusfilosófica del nuevo periodo, que llega hasta hoy mismo. Claro que no voy a hacer la crónica del presente, pero sí apuntar algunos rasgos que le otorgan su particular fisonomía. En primer lugar, la recuperación de la normalidad política creó un ambiente en el que también se normalizó la filosofía del derecho española, sobre todo porque se integró en la geografía

que le es propia, en el mapa europeo. Además, el crecimiento de la universidad a partir de los años ochenta hizo que aumentara el número de personas dedicadas a esta rama del conocimiento, lo que trajo consigo que la producción bibliográfica iusfilosófica aumentara abundantemente. En cuanto a esa producción, al menos se caracteriza por el giro anglosajón que se observa en el nuevo pensamiento, disminuyendo el influjo germánico, y por la tendencia analítica que se ha ido imponiendo, a la vez que en este caso disminuía la tendencia crítica, una vez establecido un ordenamiento democrático. Si hubiera que citar autores y corrientes, yo diría que una vez que el iusnaturalismo declinó, el positivismo aumentó su interés, produciéndose valiosos estudios sobre Kelsen o los realistas, y luego sobre Hart, que acaparó la atención, hasta que apareció Dworkin cambiando el rumbo (Delgado Pinto, 2006, 11). Así llegamos al presente, del que se puede hacer un balance optimista o pesimista (García Amado, 2010). Desde la perspectiva de la historia, sin embargo, el juicio ha de ser necesariamente positivo.

BIBLIOGRAFÍA

Atienza, M. y J. Ruiz Manero (1993), *Marxismo y filosofía del derecho*, Fontamara, México.

Capella, J.-R. (1970), *Sobre la extinción del Derecho y la supresión de los juristas (Consideraciones oblicuas)*, Fontanella, Barcelona.

Delgado Pinto, J. (2006), *Estudios de Filosofía del Derecho*, CEPC, Madrid.

Díaz, E. (1966a), *Estado de derecho y sociedad democrática*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid.

Díaz, E. (ed.), (1966b), *Crítica del derecho natural*, Taurus, Madrid.

Díaz, E. (1973), *La filosofía social del krausismo español*, Edicusa, Madrid.

Galán Gutiérrez, E. (1944), «La filosofía del Derecho de Emil Lask en relación con el pensamiento contemporáneo y con el clásico»: *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, 2 y 4, 123-162 y 361-412.

García Amado, J. A. (2010), «La filosofía del Derecho en España hoy. Un balance pesimista»: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 44, 523-538.

Gil Cremades, J. J. (1969), *El reformismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo*, Ariel, Barcelona.

Gil Cremades, J. J. (1985), «Filosofía del Derecho en España (1960-1985)»: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 25, 225-243.

Gil Cremades, J. J. (1987), «Filosofía del Derecho y compromiso político: Alfredo Mendizábal (1897-1981)»: *Anuario de Filosofía del Derecho*, IV, 563-587.

Gil Cremades, J. J. (2002), *Derecho y burguesía. Historia de una cátedra zaragozana*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza.

Gómez Arboleya, E. (1982), «Hermann Heller [1940]», en *Estudios de teoría de la sociedad y del Estado*, CEC, Madrid, 16-124.

González Vicén, F. (1932), *Teoría de la revolución. Sistema e historia*, Imprenta Allén, Valladolid.
González Vicén, F. (1969), «La filosofía del Derecho como concepto histórico»: *Anuario de Filosofía del Derecho*, XIV, 15-65.
González Vicén, F. (1979), «La obediencia al Derecho»: *Anuario de Filosofía del Derecho*, XXIV, 4-32.
Legaz Lacambra, L. (1933), *Estudio crítico de la teoría pura del Derecho y del Estado en la Escuela de Viena*, Bosch, Barcelona.
Legaz Lacambra, L. (1938), «Sentido humanista del nacional-sindicalismo»: *Jerarquía*, 3, 94-112.
Legaz Lacambra, L. (1976), «La lealtad política»: *Revista de Estudios Políticos*, 210, 5-30.
Legaz Lacambra, L. (1979), *Filosofía del Derecho*, Bosch, Barcelona.
Lissarrague Novoa, S. (1948), *Introducción a los temas centrales de la filosofía del Derecho*, Bosch, Barcelona.
Medina Echavarría, J. (1935), *La situación presente de la filosofía jurídica. Esquema de una interpretación*, Revista de Derecho Privado, Madrid.
Mendizábal Villalba, A. (1937), *Aux origines d'une tragédie. La politique espagnole de 1923 à 1936*, Descleé de Brouwer, París.
Mendizábal Villalba, A. (2009), *Pretérito imperfecto. Memorias de un utopista*, Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo.
Ortega y Gasset, J. (1980), *El hombre y la gente* [1957], Revista de Occidente/Alianza, Madrid.
Pérez Luño, A. E. (2007), *Trayectorias contemporáneas de la Filosofía y la Teoría del Derecho*, Tébar, Madrid.
Recaséns Siches, L. (1929), *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico. (La filosofía del Derecho en el siglo XX)*, Labor, Barcelona.
Recaséns Siches, L. (1936), *Estudios de filosofía del Derecho*, Bosch, Barcelona.
Recaséns Siches, L. (⁹1986), *Tratado general de Filosofía del Derecho*, Porrúa, México.
Rivaya, B. (2010), *Una historia de la filosofía del Derecho española del siglo XX*, Iustel, Madrid.
Ruiz-Giménez, J. (1968), *El concilio Vaticano II y los derechos del hombre*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid.
Sacristán, M. (1984), *De la idealidad en el Derecho* [1963], en *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales* II, Icaria, Barcelona, 302-317.
Stammler, R. (1930), *Tratado de filosofía del Derecho*, Reus, Madrid.
Unamuno, M. de (1988), *Vida de don Quijote y Sancho* [1904], Cátedra, Madrid.
AA.VV. (1975), «La filosofía del Derecho en España»: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 15.

LA FILOSOFÍA DEL DERECHO EN PORTUGAL EN EL SIGLO XX

José Manuel Aroso Linhares

Más que un panorama del pensamiento filosófico-jurídico portugués del siglo XX[1], lo que sigue es una evocación brevísima de algunos momentos y algunas voces de ese recorrido o de la *conversación responsable* que este teje. Como las omisiones son muchas, importa desde ya aclarar que dicha evocación considera exclusivamente el pensamiento *jurídico* metadogmático (lo que habitualmente se llama la *filosofía del derecho de los juristas*)[2], en la misma medida en la que, concentrándonos en la dinámica de la *conversación* en cuestión (y de la *inventio* que estimula), se propone privilegiar *a los* interlocutores imprescindibles —aquellos a los que podemos atribuir la *felicitous performance* de una interpelación *fundadora*, si no el desbrozar un camino *nuevo*—.

1. LA REHABILITACIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

Dado que las primeras décadas del siglo XX, tanto en la Facultad de Derecho de Coimbra como en la (recientemente fundada) Facultad de Derecho de Lisboa, estuvieron institucionalmente dominadas por un singular *delenda philosophiam*, promovido en nombre de un *po-*

1. Para un desarrollo de este, véanse las obras de Teixeira y Sousa, citadas en la Bibliografía y también J. de Sousa e Brito, «20th Century Legal Philosophy in Portugal», texto en el que he colaborado, publicado en vol. 12 (*Legal Philosophy in the Twentieth Century: The Civil Law World*) del *Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, ed. de E. Pattaro y C. Roversi, Springer, Dordrecht, 2016.

2. Esto significa omitir nombres tan importantes como los de los dos filósofos Leonardo Coimbra (1883-1936) y Delfim Santos (1907-1966).

sitivismo sociológico aproblemático —positivismo que comenzó por situar a la filosofía del derecho en el horizonte «unitario» de la *sociología general* y que determinó en seguida su sustitución por la sociología jurídica—, el primer momento al que vamos a aludir encuentra su núcleo simbólico en la «renovación del estudio filosófico del derecho» (con la rehabilitación de la correspondiente disciplina) decidida por la primera de las dos Facultades mencionadas a finales de la década de los treinta (en 1936). Esta rehabilitación está asociada a un nombre mayor, el de Luís Cabral de Moncada [1.1.], pero nos permite evocar también, en un plano más general, un ciclo relativamente heterogéneo de *reacciones antipositivistas*, ciclo que, habiendo comenzado unos años antes, se prolongará durante algunas décadas, integrando en su dinámica tanto la reinvención del *iusnaturalismo* con la que se cierra la primera mitad del siglo, como la *rehabilitación de la filosofía práctica* con la que se abre la segunda —ciclo que vamos a tomar en consideración aludiendo únicamente a las contribuciones imprescindibles (tanto más relevantes cuanto paradigmáticamente distintas) de António José Brandão [1.2.1.] y de João de Baptista Machado [1.2.2.]—.

1.1. *La reinvención del iusnaturalismo:* Luís Cabral de Moncada

El rico recorrido reflexivo de Cabral de Moncada (1888-1974) culmina en una reinvención del «concepto de derecho natural» —que él mismo aproxima expresamente a Suárez, a Stammler y a Del Vecchio (*Filosofia do Direito e do Estado*, 1966, II, 301-303)—, recorrido alimentado por permanentes diálogos con el *neo-kantismo*, la *fenomenología* y la *philosophia ultima* de las *nuevas* ontologías y axiologías críticas, en el que su personalidad de historiador (aunque cada vez más *historiador-filósofo*, historiador solo de ideas y de cultura») se afirma con una fuerza constitutiva rara, la cual se corresponde con una comprensión y experiencia fenomenológicas de la *situación* y de la *conciencia* históricas (incluso con la «figuración especial y única» que estas imponen a los problemas). Concentrándonos en la etapa en la que sistematiza su reflexión jurídico-filosófica (la que se corresponde con el citado volumen II de su *Filosofia do Direito e do Estado*, un volumen de *Doctrina y crítica* largamente pensado y no publicado hasta 1966), podemos decir que se trata de partir del horizonte global del pensamiento filosófico y de la distribución en núcleos problemáticos que este justifica (gnoseológico, ontológico, axiológico, metafísico) —«las preguntas y problemas» del «filosofar» (*als denken lernen*) serán «en el fondo y en la esencia» los «mismos en todos los tiempos»

(*ibid.*, 9-10)— para encontrar el *filosofar en especial* que interpela al derecho o que se construye «acerca o a propósito» del derecho, un *filosofar* como un «conocimiento de problemas» en sí mismo genuinamente *filosófico, no jurídico* (*ibid.*, 97 ss.). Centrándonos exclusivamente en el problema del *fundamento* de la juridicidad, importa añadir que tal problema se comprende a la luz de una *metafísica* nueva («no dogmática», libre de «concepciones teológicas, racionalistas o idealistas del pasado»); siendo así, la pregunta que lo genera nos parece menos de índole autónomamente metafísica (que por tanto podría corresponderse inicialmente con «la idea de un *derecho natural*») que de carácter ontológico y axiológicamente crítico (indisociables de la «experiencia de la vida humana histórica») [*ibid.*, 20 ss.]. Se trata pues de partir de «una ontología y de una axiología experimental y existencialmente orientadas» para alcanzar «algo así como un *ideal jurídico* de validez ecuménica» —y de tal modo que solo «al final del todo» (como «síntesis axiológica» de todas las «enseñanzas» obtenidas) se nos imponga (o pueda imponérsenos) un «nuevo *derecho natural*» (*ibid.*, 22-23)—. Se comprende así que a la luz de un contraste entre «valores espirituales» y «valores vitales» y de una «jerarquía de valores» que encuentra su «condición de realización en la *personalidad humana*» (*ibid.*, 288 ss.), esa «síntesis axiológica» posible (ese «punto de llegada») nos aparezca como un «derecho natural de contenido variable» (*ibid.*, 292, 301-302), con una *forma* que le es «proporcionada» por los valores espirituales *formales* (a comenzar precisamente por los de «justicia» y respeto por la personalidad del hombre») —en cuanto valores absolutos («flechas que señalan direcciones») (*ibid.*, 300)—, y con una «materia» que estará «representada por los valores vitales más concretos, tributarios de las variadas situaciones de la vida», como tal asociados a la «relatividad de los condicionamientos históricos» (*ibid.*, 301-302). Es esta comprensión (sustentada en una «como inversión de posiciones» en relación con las experiencias clásica y moderna del iusnaturalismo) la que nos permite reconocer en los «derechos positivos» y muy especialmente «en la proyección de los valores espirituales sobre la vida» que «constituye la base» de los «principios generales» (institucionalizados por el «ordenamiento jurídico de los Estados») «un depósito o *humus* donde se alimentan los valores absolutos» (*ibid.*, 306-307).

1.2. *La rehabilitación de la filosofía práctica*

1.2.1. António José Brandão

Sin el reconocimiento institucional de Cabral de Moncada —hasta el punto precisamente de ver rechazada por la Facultad de Derecho de Lisboa (en 1944) su disertación en el concurso para profesor—, António José Brandão (1906-1984) construye su filosofía de «localización óntica del derecho» (y la teoría de la *vigencia* asociada a ella) admitiendo que podemos con certeza identificar dos ontologías válidas —la «aristotélico-tomista y la nueva ontología crítica»—, si bien lo que hoy nos importa asumir de manera plena es la segunda (*O Direito. Ensaio de Ontologia Jurídica*, 1942, ahora publicado en Brandão, 2001, 69-260). Optar por esta ontología crítica y pluralista significa por lo demás aquí explícitamente privilegiar a Hartmann... y apartarse de Heidegger, a cuya «ontología existencial», reconstruida sobre todo a partir del recién publicado *Sein und Zeit*, Brandão acusa de haber confundido dos problemas distintos (el del «ser» y el del «sentido del ser»). El diálogo fecundo con Hartmann (pero también con Scheler, e incluso, más distanciadamente, con el propio Heidegger) le llevan, en efecto, a explorar distintos *modos de ser* del derecho (*valor*, *espíritu objetivo* y *espíritu objetivado*), a reconocer una tensión constitutiva entre el «valor de la desigualdad de la justicia» y la presuposición de «igualdad» en el derecho, pero también a explorar la *vigencia* jurídicamente relevante, viendo en esta una cierta *articulación* integradora, que moviliza por un lado el «espíritu objetivo» comunitariamente *transpersonal* (en su «mutabilidad histórica» y en las formas existenciales que el ordenamiento positivo va imponiendo) y, por otro lado, el «espíritu subjetivo» de la «conciencia del intérprete» (pudiendo precisamente la *interpretación* convertir el «espíritu muerto» de la prescripción legislativa en «sensibilidad jurídica viva», *ibid.*, 261 ss.).

1.2.2. João de Baptista Machado

Saltando implacablemente una generación vamos a encontrarnos por fin con João de Baptista Machado (1927-1991). La reflexión que este nos propone se construye en torno a dos tensiones principales, tan fecundas como irreductibles. La primera tensión, ya enteramente expuesta en *Antropologia, existencialismo e direito*, publicada en 1965 (Machado, 1993), nos plantea el reto de, por un lado, asumir la experiencia cultural de una «apertura permanente» del *Dasein* (una *cier-*

ta historicidad constitutiva, pensada con Heidegger, Fechner y Max Müller) y, por otro lado, de no abandonar la «cuestión del derecho natural» (*ibid.*, 120-121, 144); la respuesta posible lleva a Machado *primero* a considerar el problema de la validez jurídica partiendo de una especialísima *perspectiva del participante*, vinculada a una decisión personal existencialmente responsable (*ibid.*, 109-113) —de tal modo que podamos experimentar el derecho natural como una «tarea humana» con un «contenido por venir», un contenido cuya plenitud está siempre diferida hacia el futuro (*ibid.*, 111 ss., 121 ss., 137 ss.)—, y *después* también a defender que el «postulado del derecho natural» corresponde a una «estructura de pensamiento» universal (antropológicamente necesaria), inherente al lenguaje de la «validez jurídica» propuesta que sustenta reconociendo una «comunidad comunicativa» y las condiciones trascendentales (metainstitucionales) que la hacen posible (y movilizando así explícitamente, recursos de la pragmática universal de Apel y de Habermas), pero también tomando en serio un referente supra-legal, identificado con la *idea del derecho* en cuanto orden y sistema (*die «Sache Rechts»*), incluso directamente con una exigencia de coherencia e integridad (1983, 208 ss., 260, 272-284 ss., 293-307, 320). La otra tensión es sobre todo metodológica (envolviendo un rechazo vigoroso del *marco* kelseniano) y tiene que ver con una duda constructiva entre discursos tópicos-retóricos y existencial-hermenéuticos, discursos que (en diálogos sucesivos con Viehweg, Gadamer y Hruschka) toma en serio en cuanto traducciones plausibles de *phronesis*; la solución pasa a su vez por el reconocimiento de una antropología (llamada) del *hombre global* y por la proyección de esta en una teoría de la interpretación (centrada en la *perspectiva de la norma*) —una especie de *hermenéutica existencial*, llevada a cabo a la manera de un *discurso legitimador*— (*ibid.*, 205 ss.).

2. EL JURISPRUDENCIALISMO DE ANTÓNIO CASTANHEIRA NEVES

De esta duda entre *iusnaturalismo* y *filosofía práctica* se libera, en fin, una voz mayor de la misma generación, la de António Castanheira Neves (n. 1929). Su concepción del derecho, que más tarde él mismo llegará a asumir y a caracterizar como *jurisprudencialismo* —con posibilidades que luego fueron exploradas por un elenco muy significativo de discípulos, portugueses y brasileños—, aparece ya en plenitud en su primera gran obra, *Questão de facto, questão de direito* (1967). No se trata solo de rechazar de manera concluyente las tentativas

de reinvención-sobrevivencia del iusnaturalismo, sino de tomarse en serio el desafío de un pensamiento práctico constitutivamente problemático, preocupado con la reconstitución del sentido *originarium* del derecho en cuanto *orden de validez*, en su continuidad históricamente situada y en la autodisponibilidad de sus compromisos (*A crise actual da Filosofia do Direito no contexto da crise global da Filosofia*, 2003) —reconstitución que, por un lado, no es comprensible sin reconocer la perspectica-*prius* del problema-controversia (y la exigencia de comparabilidad que lo sustenta, en su realización *judicativa*), pero que tampoco puede (ni debe), por otro lado, ser separada de la identidad civilizatoria de aquel sentido, entiéndase, de la respuesta (*solo* culturalmente posible) que la «civilización grecorromana, judeocristiana y europea» construye para responder al problema necesario de la *vida en común* (2008, III, 1-158)—. Castanheira Neves desarrolla esta reflexión siempre y sin excepción como un *«trascender interrogante» de una práctica* y del mundo que esa práctica inventa (del mundo que se nos expone como contexto y correlato de esta). Tomarse en serio este «trascender interrogante» significa, en efecto, desde luego rechazar una reflexión sobre el derecho que se contente con una transposición de categorías y de modelos de inteligibilidad *exteriores*. Significa también reconocer el desafío de tratar la *dimensión de la validez* y la *dimensión metodológica* como dos momentos o dos caras inseparables de «emergencia» de lo jurídico. Si la primera encuentra su autonomía y su sentido en una invención civilizatoria de la condición jurídica de la *persona* (y entendida esta como una *adquisición axiológica*), la pregunta que inmediatamente le corresponde («¿por qué el Derecho [...] en el mundo humano [...] y no más bien la ausencia de él?») nos lleva al problema mayor de las *alternativas al derecho* —la exigencia de saber en qué términos y hasta qué punto las soluciones del poder, de la política y de la tecnociencia, construidas-experimentadas en el mismo horizonte civilizatorio que dio autonomía a lo jurídico, están en condiciones de rechazar sus adquisiciones (1995, I, 287-310)—. La segunda dimensión, llamada *metodológica*, identifica por su lado un modelo inconfundible de pensamiento jurídico y el tipo de racionalidad que le corresponde. Una racionalidad que concita como dimensiones capitales los polos de la *validez trans-subjetiva* y de la *controversia* concreta (del compromiso axiológico asumido por la primera y de la novedad irreductible introducida por la segunda)... para luego asociarles otras dos: la que estabiliza la primera en una mediación *dogmática* y la que responde a la segunda con una mediación *judicativa* o judicativamente *praxística* (iluminada por una dialéctica *prudencial*). La posibilidad

de comprender el discurso problemático construido por el derecho (y el mundo de interrelación que culturalmente este reproduce) a la luz de estas cuatro dimensiones —y de tal manera que las dos últimas (llamadas *dogmática* y *judicativa*) pueden exponerse como condiciones de institucionalización de las dos primeras (llamadas *axiológica* y *problemática*)— confiere a la experiencia de la autotrascendentalidad práctico-cultural una inteligibilidad institucional específica, que es también la de una *respuesta* posible (simultáneamente final y abierta): precisamente aquella que se cumple en la dialéctica *sistema/problema*... y en esta como horizonte integrante de otras distribuciones *dialécticamente* fecundas y de la circularidad que estas aseguran —a comenzar ciertamente por la experiencia estratificada del *sistema* y por el contrapunto *fundamentos/criterios* que ilumina su dinámica y que confiere a los diferentes estratos (principios normativos-*fundamentos*, normas legales-*criterios*, criterios-*exempla* de la jurisprudencia jurisdiccional, de los fundamentos y criterios de la jurisprudencia dogmática, de la realidad jurídica) modos de *vinculación-vigencia* institucional y metodológicamente distintos— (1993, 55-87).

3. DOS VOCES IUSFILOSÓFICAS

Para completar este brevísimo panorama, se impone una alusión a otras dos *voces* y a los caminos muy distintos que estas recorren (voces que, tal y como la de Castanheira Neves, han sabido estimular ejemplarmente a nuevas generaciones de *scholars*).

3.1. *La «teoría» crítica de Boaventura de Sousa Santos*

Nos referimos en primer lugar a la *«teoría» crítica* que el enfoque nuclearmente jurídico-sociológico de Boaventura de Sousa Santos (n. 1940) con una proyección sin precedentes (y una imaginación categorial inagotable) ha ido progresivamente construyendo (1995; 2009b). Apartándose de las metanarrativas de totalidad preservadas por las teoría crítico-dialécticas y rechazando simultáneamente el «posmodernismo de celebración» asociado a las propuestas deconstructivistas, De Sousa Santos ha procurado reconstruir (tanto en el plano epistemológico como en el plano político-social) una actitud reflexiva *emancipatoria*, asociándola, primero, a lo que llama un *posmodernismo de oposición* (una superación de la modernidad occidental que se sitúe en los «márgenes» o en las periferias de dicha modernidad, recuperando en este sentido posibilidades ligadas al «principio

de comunidad» y a la «racionalidad estético-expresiva»), exigiendo, después, que este *posmodernismo* —al «aprender con el Sur» (correspondiendo el «Sur» a una «metáfora de sufrimiento humano causado por el capitalismo») (2014)— pueda especificarse y afectarnos como un *poscolonialismo* posible (en cuanto «comprensión no occidental del mundo» en la cual pueda caber la «tan indispensable como inadecuada concepción occidental»); sin olvidar, por fin, que, al converger, tales *posmodernismo* y *poscolonialismo* pasan a ofrecernos posibilidades que sitúan a cada uno de ellos «más allá del otro» (abriéndonos las puertas a un «optimismo trágico» y a la «creación de subjetividades transgresoras») (2009b, xv ss.; 2012a). Uno de los núcleos de esta reconstrucción de una comprensión emancipatoria está precisamente en el tratamiento original reservado al problema de los derechos humanos, tratamiento este indisociable de una exigencia de articulación «no jerárquica» de proyectos colectivos» *plurales*, pero no menos indisociable de los procedimientos de «traducción» que lo hacen posible; en este sentido, De Sousa Santos invoca la mediación de una «hermenéutica diatópica», capaz de reconocer la «incompletitud» de los *topoi* que corresponden a la experiencia interna de cada cultura y simultáneamente de «ampliar la conciencia de esa incompletitud» (2009a; 2009b).

3.2. *La nueva hermenéutica y la filosofía analítica: José de Sousa e Brito*

La otra voz indispensable es la de José de Sousa e Brito (n. 1939). A su *Lebenslauf* excepcional (un recorrido entre Viena y Oxford que le permitió escuchar a Kelsen y estudiar con Hart, asistir a seminarios de Heidegger, de Gadamer y de Tugendhat, convivir con Raz y Finnis, Jackson y Lindhal, Dworkin y Alexy, Pattaro y Philipps) corresponde una tentativa no menos singular de articular las exigencias de la *Nueva hermenéutica* y de la *filosofía analítica*, tentativa esta que, pasando por una reconstrucción crítica de la herencia de Hart (y del debate *positivismo/no positivismo*, especialmente centrado en la *source thesis*), culmina en la propuesta de una nueva *teoría de la justicia* o del «comienzo» que esta deberá tomar en serio (en cuanto «punto de encuentro de la ética, la filosofía política y la filosofía del derecho», 2011, 17). Apelando a tres líneas distintas (y reencontrando así a los grandes interlocutores de su recorrido creativo) —la filosofía práctica de Aristóteles, la moralidad de Kant (revisitada-convertida por Rawls) y el utilitarismo de Bentham y Mill—, Sousa e Brito procura mostrar cuáles son los términos en los que el contraste *de-*

rechos/deber/utilidad nos expone a una «falsa alternativa» (la prueba del utilitarismo de Bentham se reconduce al final al imperativo categórico de Kant y este no se puede desarrollar discursivamente en términos diferentes a los propuestos por Aristóteles»); una tal conclusión nos abre, en efecto, las puertas para repensar la relación entre «razones éticas» y «razones jurídicas» (y para considerar «alternativas de desarrollo del derecho que son simultáneamente sistemas éticos de justicia posible en las diferentes circunstancias de cada orden jurídico», *ibid.*, 101). Repensar una tal relación significa, en efecto, descubrir «el derecho y la moral» (entendida esta como «ética filosófica») en cuanto «espacios, campos o esferas de la argumentación», reconociendo así que «las formas de argumentación que generalmente se consideran correctas en la práctica jurídica [...] presentan límites o restricciones que no existen en la ética» (*ibid.*, 154). ¿Qué límites o restricciones son estos? La «obligación de referencia a las fuentes» (a saber, «a la ley, a la costumbre y a la jurisprudencia») y las exigencias impuestas por las «reglas procesales de la deliberación y de la decisión». Importa sin embargo añadir que estas limitaciones que el derecho impone al razonamiento práctico no son «contrarias a la ética», sino que se fundan en «razones éticas incorporadas por el derecho» (el «principio democrático», los «valores jurídicos de la paz, la seguridad y la utilidad de las decisiones»), razones que, a su vez, se verán todavía «éticamente limitadas» (de nuevo incorporadas por el Derecho a través del *derecho de desobediencia*, del *derecho de resistencia* y de la *teoría jurídica de la revolución*», *ibid.*, 88-96, 155-158).

BIBLIOGRAFÍA

Brandão, A. J. (2001), *Vigência e temporalidade do direito e outros ensaios de Filosofia Jurídica,* 2 vols., Imprensa Nacional, Lisboa.

Brito, J. de Sousa e (1996), «Law, Reason and Justice: Questioning the Modern Triad», en *Spaces and Significations*, ed. R. Kevelson, Peter Lang, Nueva York, 191-203.

Brito, J. de Sosusa e (2011), *False e verealternativenella teoria dellagiustizia. Lezioninapoletanedi filosofia del diritto*, Editoriale Scientifica, Nápoles.

Machado, J. B. (1983), *Introdução ao direito e ao discurso legitimado*, Almedina, Coimbra.

Machado, J. B. (1993), «Antropologia, existencialismo e direito. Reflexões sobre o discurso jurídico» [1965], en *Obra dispersa*, Scientia Iuridica, Braga, II, 71-156.

Moncada, L. C. de (^{2}1955, ^{1}1947), *Filosofia do direito e do Estado* I. *Parte histórica*. Arménio Amado, Coimbra.

Moncada, L. C. de (1966), *Filosofia do Direito e do Estado* II. *Doutrina e crítica*, Atlântida, Coimbra.

Neves, A. C. (1967), *Questão-de-facto – questão-de-direito ou o problema metodológico da juridicidade (Ensaio de uma reposição crítica)* I. *A crise*, Almedina, Coimbra.
Neves, A. C. (1992), «El actual problema metodológico de la realización del Derecho»: *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, 79, 55-87.
Neves, A. C. (1993), *Metodologia jurídica. Problemas fundamentais*, Coimbra Editora, Coimbra.
Neves, A. C. (1995 y 2008), *Digesta – Escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros*, 3 vols., Coimbra Editora, Coimbra.
Neves, A. C. (2003), *A crise actual da Filosofia do Direito no contexto da crise global da Filosofia. Tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação*, Coimbra Editora, Coimbra.
Santos, B. de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Routledge, Nueva York.
Santos, B. de Sousa (2000), *Crítica de la razón indolente*, DDB, Bilbao.
Santos, B. de Sousa (2005, ²2011), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid.
Santos, B. de Sousa (2009a), «Direitos humanos: o desafio da interculturalidade»: *Revista Direitos Humanos*, 2, 10-18.
Santos, B. de Sousa (2009b), *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común del derecho* [1995, ²2002], trad. C. Lema Añón *et al.*, Trotta, Madrid.
Santos, B. de Sousa (2012b), «From the Postmodern to the Postcolonial – and Beyond Both» [2010], en E. Rodríguez, M. Boatca y S. Costa (eds.), *Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches*, Ashgate, Farnham, 225-242.
Santos, B. de Sousa y M. Paula Meneses (eds.) (2014), *Epistemologías del Sur*, Akal, Madrid.
Sousa, A. P. L. de (2005), *O pensamento filosófico-jurídico português contemporâneo*, Imprensa Nacional, Lisboa.
Teixeira, A. B. (2005), *História da Filosofia do Direito portuguesa*, Caminho, Lisboa.

[Traducción de Manuel Atienza]

LA FILOSOFÍA DEL DERECHO EN ARGENTINA

Manuel Atienza

Hasta la Primera Guerra Mundial, la filosofía predominante en Argentina fue el positivismo. Pero luego se introdujeron todas o casi todas las filosofías entonces vigentes en Europa. Para la filosofía del derecho, tuvo especial importancia el neokantismo de Marburgo (particularmente, la figura de Rudolf Stammler) que influyó de manera decisiva en la obra de Enrique Martínez Paz y en la de Alberto Rodríguez, y está también presente en la de Enrique R. Aftalión (en su etapa pre-egológica), de Segundo V. Linares Quintana o de Mario Sáenz. Hubo también un número importante de autores iusnaturalistas, vinculados a posiciones de acusado carácter conservador, mientras que los neokantianos representaron más bien una ideología liberal.

El final de la Segunda Guerra Mundial coincide, en la Argentina, con el primer gobierno de Perón, que llega hasta la llamada «Revolución libertadora» de 1955. Desde esta fecha hasta 1966 hay una etapa de gobiernos liberales y relativamente democráticos (el peronismo estuvo proscrito) que termina con el golpe de Estado de Onganía. Sobreviene entonces una época de gran inestabilidad política que incluye la vuelta al poder del peronismo, en 1973, y que llega hasta el golpe de Estado de 1976. Las juntas militares instauraron en el país, hasta el restablecimiento de la democracia en 1983, «un sistema represivo nunca antes visto en Argentina» (Luna, 2009, 242). Dado el carácter traumático de esa experiencia (algo parecido a lo que supuso para España la guerra civil), dividiré la exposición de la filosofía del derecho argentina en la segunda mitad del siglo XX en dos partes: antes y después de la dictadura militar de 1976-1983.

1. LA FILOSOFÍA DEL DERECHO HASTA LAS JUNTA MULITARES (1976-1983)

En el primero de esos dos periodos se pueden distinguir en el país cuatro corrientes de filosofía del derecho: el iusnaturalismo, la iusfilosofía de inspiración fenomenológica (y en algunos casos existencialista), la iusfilosofía analítica y la filosofía del Derecho materialista.

1.1. *Iusnaturalismo*

Un hecho distintivo en relación con lo sucedido en los otros países latinoamericanos (o en España) es la escasa importancia que tuvo en esta época la tendencia iusnaturalista. Ello se explica, además de por otros factores de carácter cultural y político, por la aparición, a partir de los años cuarenta, de la teoría egológica del derecho, de la que enseguida se hablará y que se enfrentó decididamente con el iusnaturalismo. De todas formas, esta última corriente atrajo a un número considerable de iusfilósofos que ejercieron la docencia tanto en universidades nacionales como, sobre todo, en universidades privadas católicas. En tal sentido, pueden señalarse los nombres de T. Casares, J. Casaubón, M. Seoaje, B. Montejano, E. Fernández Sabaté, M. del Río, F. Torres Lacroze, J. M. Díaz Cosuelo y O. Viola. Ninguno de ellos produjo una obra teóricamente muy relevante, pero en casi todos ellos (una excepción sería la de Manuel del Río) puede advertirse una orientación políticamente muy conservadora.

En una línea de mayor originalidad puede situarse la teoría trialista del mundo jurídico de Werner Goldschmidt que también puede calificarse, en cierto modo, de iusnaturalista. Esa teoría, que encontró un cierto eco entre los iusfilósofos y juristas argentinos de la época, se basó en la distinción entre el plano de las normas, de los hechos y de los valores. A partir de ahí, Goldschmidt defendió una fórmula «realista» de integración de los tres planos que, en su opinión, hacía a esa teoría diferente de otros tridimensionalismos y, en especial, del propugnado por el brasileño Miguel Reale, calificado por Goldschmidt de idealista y relativista. Para este último, en efecto, lo que proporciona una base firme al tridimensionalismo es el cristianismo, en cuanto doctrina que recogería el realismo genético monoteísta.

1.2. *Fenomenología y existencialismo. La teoría egológica del derecho*

La corriente predominante de filosofía del derecho en Argentina, durante los años cuarenta y cincuenta, fue la teoría egológica del derecho de Carlos Cossio cuya inspiración (según él mismo señala) debe encon-

trarse en autores como Kant, Husserl y Kelsen. Cossio (1903-1987) comenzó como docente en la Universidad de La Plata, pero pasó a ocupar, durante el primer gobierno peronista (1945-1955), la cátedra de Filosofía del Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Con Cossio comienza, cabría decir, una época de gran desarrollo de la filosofía del derecho argentina, que ha continuado hasta nuestros días.

La tesis fundamental de la egología consiste en afirmar que el derecho es conducta en interferencia intersubjetiva, mientras que la norma es un juicio (no un imperativo) mediante el cual se conoce la conducta. Con ello, Cossio pretende hacer de la ciencia del derecho una ciencia de experiencia (básicamente, de experiencia judicial pues, para él, la sentencia es el fenómeno jurídico por antonomasia), que supere las concepciones normativistas (como la de Kelsen) que irían unidas al formalismo y al liberalismo jurídico. En la filosofía del derecho, Cossio distingue los siguientes temas: ontología jurídica, lógica jurídica formal (enfocada en la norma jurídica), lógica jurídica trascendental (dirigida al objeto del derecho, a la conducta), axiología jurídica pura y gnoseología del error (una especie de teoría de las ideologías).

No es fácil efectuar una valoración de conjunto de la obra de Cossio. Por un lado, hay en la misma elementos de indudable originalidad y, desde luego, hay que reconocerle a Cossio el gran mérito de promover en la Argentina un extraordinario interés por la iusfilosofía que, como antes se ha dicho, aún sigue manteniéndose. Pero, por otro lado, la teoría egológica contiene también bastantes aspectos de oscuridad, de arbitrariedad, de amalgama entre elementos difíciles o imposibles de conciliar que, en cierto modo, aproximaban esa teoría a la ideología peronista. Por ejemplo: el personalismo, la retórica y el confusionismo ideológico que llevaron a que tanto la egología como el peronismo encontraran una cierta aceptación entre sectores de la derecha antiliberal y de la izquierda marxista, pero la oposición decidida de los reformistas y liberales; el nacionalismo (la teoría egológica pretendió ser la síntesis —argentina— de la jurisprudencia inglesa, alemana y francesa); las falsas superaciones (de la democracia liberal en caso del peronismo y de la teoría pura en la egología); o el antagonismo frente a la Iglesia católica (característico de la primera época peronista), que en Cossio tomó la forma de oposición al iusnaturalismo.

Ambrosio Gioja (1912-1971) sustituyó a Cossio en la cátedra de Filosofía del Derecho de la Universidad de Buenos Aires a partir de la «Revolución libertadora» y ocupó ese puesto hasta su prematura muerte, en 1971. Al igual que Cossio se sintió identificado con el pe-

ronismo, otro tanto podría decirse de Gioja en relación con el radicalismo (con la ideología liberal).

La filosofía del derecho de Gioja viene a ser una síntesis de la fenomenología de Husserl y de la teoría pura de Kelsen. Pero su obra escrita es, en realidad, menos importante que su labor de magisterio oral, pues Gioja fue, en lo esencial, un maestro socrático. Carrió lo describió así: «Gioja dejó muy poca producción escrita, comparada con su incesante labor teórica. Para él la filosofía era una actividad principalmente oral. Lo oímos filosofar casi hasta el final de sus días y fue de él, en la medida de nuestras vocaciones y capacidades individuales, que aprendimos a hacerlo» (en Nino, 1990, 345).

Cossio y Gioja fueron los grandes maestros de la filosofía del derecho argentina de la segunda mitad del siglo XX, pero no fueron, claro está, los únicos filósofos del derecho de inspiración fenomenológica y/o existencialista. Además, habría que citar aquí a una serie de autores como Enrique Aftalión, Esteban Ymaz y Julio Cueto Rúa, representantes de la teoría egológica del derecho; Juan Carlos Smith, que propugnó una fenomenología con influjos kantianos; Abel Arístegui, defensor de un existencialismo típicamente heideggeriano; Sebastián Soler, autor de una importante obra en el campo del derecho penal y de la teoría general del derecho, en la que es notoria la influencia de Nicolai Hartmann; o José Manuel Vilanova, que siempre se consideró un autor egológico, aunque en su obra existen algunas diferencias de cierta importancia que le separan de Cossio.

1.3. *La filosofía analítica*

La mayor importancia de Gioja fue, probablemente, que abrió el camino a la filosofía del derecho analítica. Aunque él no fuera propiamente un filósofo analítico, la mayor parte de sus discípulos y colaboradores se adscribieron a ese tipo de filosofía jurídica que, a partir de los años sesenta, ha sido la corriente predominante en Argentina. Dentro de esa dirección cabe efectuar a su vez una subdistinción (más o menos tradicional) entre los partidarios del empleo de técnicas lógico-formales y los que propugnaron un tipo de análisis a partir de los lenguajes naturales.

Por lo que se refiere al análisis lógico del derecho, la obra más importante de la época, una obra emblemática de la filosofía jurídica argentina y una de las cumbres de la filosofía del derecho de la segunda mitad del siglo XX, es el libro conjunto de Carlos Alchourrón y Eugenio Bulygin sobre los sistemas normativos, *Normative Systems*, publicado primero en inglés (en 1971) y traducido luego (en 1974) al

castellano. En opinión de Von Wright, «esta obra sigue siendo hasta el día de hoy» —Von Wright escribe esas palabras veinte años después de la aparición de *Normative Systems*— «el más completo estudio monográfico sobre temas básicos de la teoría del derecho realizado con los instrumentos de la lógica moderna y del análisis conceptual» (en Alchourrón y Bulygin, 1991, xi).

Lo que se puede encontrar en esa obra, en efecto, es un análisis riguroso de algunos de los conceptos fundamentales de la teoría general del derecho: el concepto de sistema jurídico, de norma, de laguna, etc. Pero, además, *Normative Systems* inauguraba un nuevo método de investigación (que a partir de entonces contaría con muchos seguidores: dentro y fuera de Argentina) y señalaba también la agenda a seguir, los problemas de los que debían ocuparse los filósofos del derecho.

En la perspectiva del estudio del derecho a partir del análisis de los lenguajes naturales u ordinarios, ese papel de liderazgo intelectual lo desempeñó esencialmente Genaro Carrió (n. 1922), que sostuvo una concepción de la filosofía del derecho muy afín a la de Hart, si bien Carrió no es autor de ninguna obra de carácter general, sino de estudios breves en los que analizó una serie de conceptos básicos de la teoría del derecho: creación judicial del derecho, interpretación, deber jurídico, principios jurídicos o positivismo jurídico. A propósito de esto último, Carrió escribió, en 1970, un breve trabajo en el que se propuso defender el modelo positivista de Hart frente a los ataques de Dworkin. Para ello, distinguió varias nociones de «principios jurídicos» y llegó a la conclusión de que en el modelo de Hart (mal caracterizado, en su opinión, por Dworkin como un «modelo de reglas») es posible incluir tanto estándares de conducta como principios (incluyendo los principios tal y como los caracteriza Dworkin), siempre y cuando lo autorice la regla de reconocimiento del sistema. De manera que Carrió estaba defendiendo ya en ese momento lo que, muchos años después, se habría de llamar «positivismo jurídico incluyente».

Otros autores importantes de la iusfilosofía analítica argentina anterior a las Juntas militares, y pertenecientes a la misma generación que Carrió, son Roberto Vernego, Ernesto Garzón Valdés y Eduardo Rabossi.

Roberto Vernengo (n. 1926) es, probablemente, el iusfilósofo argentino de mayor amplitud intelectual. Evolucionó desde la egología y la filosofía fenomenológica hasta la filosofía analítica, pero se interesó también por el marxismo, por la teoría lingüística de Chomski (que aplicó al campo de la interpretación jurídica), la teoría de los

juegos, la cibernética o la instrucción programada. En la obra de Vernengo de esta época puede apreciarse la influencia de Gioja pero, sobre todo, la de Kelsen, de quien Vernengo fue discípulo directo. Una de sus mayores preocupaciones parece haber sido la de depurar a la teoría pura de todo vestigio metafísico; con ello mostraba una actitud contraria a cualquier tipo de planteamiento ontológico en el derecho y, sobre todo, contraria a la ontología egológica. Por lo que hace a la conceptualización de la ciencia jurídica, Vernengo muestra una plena consciencia de la incidencia en ella de factores de tipo axiológico, político, ideológico, etc., y de ahí su empeño, siguiendo en esto también a Kelsen, por depurar al conocimiento jurídico (racional) de todo elemento ideológico, por separar tajantemente el mundo del ser y el del deber ser.

La obra más importante de Ernesto Garzón Valdés (n. 1927) en este periodo es su crítica a los autores alemanes de la naturaleza de la cosa. Garzón ve en este nuevo «renacimiento del derecho natural» un intento vano por superar la contraposición tradicional entre iusnaturalismo y positivismo jurídico. Muestra que esa operación habría sido facilitada por la carga «emotiva» del lenguaje, esto es, por el uso meramente persuasivo de expresiones como «derecho» y «naturaleza». Y hace gala, en la crítica de estos autores, de un relativismo axiológico del que se apartará bastante radicalmente en una segunda etapa intelectual a la que en seguida me referiré.

La producción de Eduardo Rabossi (1930-2005) pertenece más al campo de la filosofía moral que al de la filosofía del derecho en sentido estricto. Pero varios de sus trabajos ejercieron una gran influencia en los iusfilósofos analíticos argentinos de la época. En ese sentido cabe señalar su caracterización de la filosofía analítica (él fue, en lo esencial, un filósofo analítico de tipo «oxoniense»); su clasificación de las teorías éticas; y su estudio sobre la justificación moral del castigo.

En cuanto a los autores iusanalíticos de la generación sucesiva, los más representativos son los siguientes. Antonio Martino, al que se debe un interesante estudio sobre las definiciones legislativas. Luis Warat, que se interesó por la semiótica jurídica y por las técnicas (ideológicas) utilizadas por la ciencia jurídica para ocultar su carácter prescriptivo: la redefinición de términos, las expresiones semánticamente anémicas y las variables axiológicas (como el abuso del derecho o las lagunas de la ley). Carlos S. Nino, autor de obras significativas ya en esta época (sobre todo, sus Notas» de introducción al derecho y su crítica a la dogmática jurídica tradicional), pero cuya producción de mayor relieve se desarrolla a partir de mediados de los

setenta. Ricardo Guibourg, quien ya a comienzos de los setenta había empezado a interesarse por la lógica y la informática jurídicas. Martín D. Farrell, que en esa época había defendido un realismo jurídico bastante extremo; luego pasaría a ser, en lo esencial, un filósofo moral defensor de una cierta versión del utilitarismo. Otros nombres a recordar son los de Jorge Bacqué, Norberto Griffa, Eduardo Russo o María Isabel Azaretto.

1.4. *Marxismo*

La aparición de la filosofía del derecho materialista en Argentina tiene su origen en los años posteriores al golpe de Estado de 1966. Su desarrollo teórico en esta época es sensiblemente inferior al de la iusfilosofía analítica lo que, al menos en parte, puede deberse a las dificultades políticas e institucionales a las que tuvieron que hacer frente los representantes de esta concepción. Aquí cabría hacer una distinción entre los integrantes de lo que podría llamarse el «grupo de Buenos Aires», al que pertenecerían autores como Jorge Rébori, Enrique Marí, Eduardo Barcesat, Carlos Cárcova, Ricardo Entelman o Alicia Ruiz; y otros como Juan Carlos Gardella (que combinó el marxismo con la filosofía empirista —no positivista— de inspiración aristotélica) o Alberto Kohen (que abordó el tema del derecho y del Estado desde un marxismo-leninismo ortodoxo). El más importante de todos ellos es Enrique Marí, autor de un influyente libro sobre neopositivismo e ideología, publicado en 1974. En realidad, lo que hacen los iusfilósofos materialistas no es, en sentido estricto, desarrollar una concepción propia de la filosofía del derecho, sino más bien criticar a los autores iusanalíticos, a los que acusan de olvidarse del estudio de la ideología y de no atender a los condicionamientos socio-económicos del derecho. La influencia de Althusser en los autores del grupo de Buenos Aires es muy acusada, de manera que todos ellos aceptaron las tesis de la independencia relativa de la superestructura en relación con la base socio-económica, la existencia de una «ruptura epistemológica» entre la ideología y la ciencia, y el carácter bifronte (positivo y negativo) de la ideología.

2. LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE LA ÉPOCA DEMOCRÁTICA

El periodo de las Juntas militares produjo, como es lógico, cambios importantes en la filosofía jurídica argentina. Entre otras cosas, que hoy pueda hablarse en cierto modo de una filosofía jurídica argentina

desarrollada fuera del país y que contaría, entre sus representantes, a Ernesto Garzón Valdés, Jorge Malem, Rodolfo Vázquez, Óscar Correas, Cristina Redondo, Pablo Bonorino, Carlos Herrera, Gustavo Fondevila, María Inés Pazos o Silvina Álvarez. Por lo demás, las fronteras entre las diversas concepciones de filosofía jurídica están quizás hoy algo menos claras que en la época anterior, si bien parece posible distinguir, esencialmente, entre iusfilósofos de orientación iusnaturalista, analítica y crítica (la fenomenología y el existencialismo han dejado de ser filosofías de moda) (véase Botero Bernal, 2008). Dividiré la exposición de esta última etapa de la filosofía del derecho argentina en dos apartados: en el primero me ocuparé de la obra de los iusfilósofos que estaban ya en activo antes de 1976, mostrando cuál ha sido su evolución desde entonces; y en el segundo haré una caracterización general de este periodo que incluya también la obra de las nuevas generaciones.

2.1. *Nuevos desarrollos*

Carlos Alchourrón y Eugenio Bulygin produjeron (tanto conjuntamente, como cada uno de ellos por separado) una obra considerable después de *Normative Systems*. Un buen número de esos trabajos se encuentran recogidos (junto con otros de época anterior) en un extenso volumen publicado en 1991 (*Análisis lógico y derecho*, con prólogo de G. H. v. Wright) y dividido en tres partes: lógica y normas; problemas de la teoría general del derecho; algunos problemas filosóficos. Muchos de ellos han ejercido una gran influencia y han sido muy discutidos en la comunidad de habla hispana: sobre las concepciones de las normas, sobre permisos y normas permisivas, sobre definiciones o sobre derogación. Por lo que se refiere a Alchourrón (m. 1996), quien no fue solamente un jurista sino también (quizás sobre todo) un filósofo y un lógico, tienen una gran importancia sus trabajos sobre el cambio de teorías y de creencias y sus investigaciones sobre la lógica adecuada para el derecho que (como lo señaló Vernengo [1996]) es el tema del que se ocupó con preferencia en sus últimos años. Y Eugenio Bulygin (nacido en 1931) defendió en diversos escritos un positivismo jurídico al que cabría calificar de «radical» (se trataría de un positivismo jurídico *excluyente*, pero bastante distinto del de autores como Raz), basado en la tesis de la separación entre el derecho y la moral y en el escepticismo en ética, que ha ejercido una gran influencia en las generaciones más jóvenes (véase Moreso y Redondo, 2007).

Genaro Carrió, sin embargo, no escribió ningún trabajo de relevancia con posterioridad a la década de los setenta. Durante el proce-

so militar tuvo una actuación destacada en la defensa de varios casos de abusos de los derechos humanos, y luego fue el primer presidente de la Suprema Corte de la Nación en la época de la restauración democrática. Falleció en 1997.

Muy distinto es el caso de Roberto Vernengo. Se exilió en México durante los años de las Juntas militares, regresó a la Argentina con la vuelta de la democracia y es autor, también en esta segunda época, de una obra copiosa y variada. Sus investigaciones más relevantes han versado sobre los problemas de aplicación del derecho y sobre interpretación, sobre las relaciones entre el derecho y la moral y sobre lógica; en este último campo escribió varios artículos con el lógico brasileño Newton da Costa dirigidos a explorar la viabilidad de las lógicas divergentes para dar cuenta del razonamiento jurídico. Él mismo ha considerado que su preocupación central como filósofo del derecho y como filósofo *tout court* ha sido el tema de la racionalidad y de su núcleo tradicional, la razón (en Guibourg, 1996, 446), que interpreta en un sentido bastante estricto.

Ernesto Garzón Valdés dio, más o menos a mediados de los setenta, un giro en su obra. Pasó a ocuparse fundamentalmente de filosofía moral y ha producido en este campo una extensa obra caracterizada por una decidida defensa del objetivismo moral. Garzón era diplomático en Alemania en el momento del golpe de Estado de 1976, fue expulsado de la carrera y permaneció desde entonces en Alemania. Ha jugado un papel fundamental en el desarrollo en las últimas décadas de la filosofía del derecho del mundo latino (europeo y americano). Su filosofía moral está expuesta en numerosísimos trabajos (muchos de ellos recogidos en un libro de 1993, *Derecho, ética y política*) que versan sobre cuestiones como las relaciones entre el derecho y la moral, la tolerancia, la desobediencia civil, los deberes positivos, el paternalismo, etc. Una de sus ideas más influyentes se contiene en el bautizado por él como «principio del coto vedado», que supone el blindaje del núcleo de los derechos fundamentales y un límite al alcance de la regla de la mayoría.

También Enrique Marí produjo la mayor parte de su obra en las décadas de los ochenta y los noventa (falleció en 2001). Aunque abogado de profesión, sus intereses intelectuales fueron más allá del derecho y alcanzaron muchos campos de la filosofía y de las ciencias sociales. Sus trabajos de carácter más jurídico se sitúan, precisamente, en los límites del derecho: las relaciones del derecho con la ideología, con el saber, con el poder (él fue el introductor de la obra de Foucault en la cultura jurídica de habla española), con la literatura o con el psicoanálisis (véase Courtis, 2001). Fue, sin duda,

el principal referente de la teoría crítica del derecho en la Argentina finisecular.

En relación con los autores de la generación siguiente, sus trayectorias han sido también muy variadas. Antonio Martino se trasladó desde finales de los setenta a Italia y allí desarrolló una carrera como profesor interesado, sobre todo, por cuestiones de lógica e informática jurídica; escribió con Carlos Alchourrón un influyente artículo sobre lógicas sin verdad. Luis Alberto Warat abandonó también la Argentina por la misma época para establecerse en Brasil, en donde ha sido un carismático profesor; crítico de la «razón cientificista» y defensor de una «justicia hedonista», encarna un tipo de jurista iconoclasta empeñado en aproximar el derecho a las manifestaciones artísticas. Entre los que permanecieron en el país, Martín Diego Farrell llevó a cabo una importante producción en el campo de la teoría moral y es el principal representante del utilitarismo en la filosofía de habla hispana. Ha escrito tanto sobre cuestiones prácticas (el aborto, la eutanasia, la educación, etc.) como sobre fundamentación de la ética. Su defensa del utilitarismo se vincula a la del liberalismo de la neutralidad (frente al liberalismo de la autonomía) que no postula la existencia de ningún valor objetivo (véase Farrell, 2000). Ricardo Guibourg ha seguido una línea próxima a la de Alchourrón y Bulygin, ha escrito sobre temas de metodología, de lógica y de informática jurídica, y ha defendido una versión «clásica» de positivismo jurídico metodológico. Lo que considera como más importante de sus aportaciones habría sido: «en lo sistemático, una propuesta, imperfecta pero probablemente útil, para la formalización de las reglas de competencia; en lo metodológico, el planteo reconstructivo del concepto de verdad, aspecto de la filosofía general que, aplicado al derecho, puede ayudar a disolver ciertas estructuras del debate tradicional (tan presentes aún hoy) y a ordenar más llanamente nuestras ideas y preferencias acerca de lo que quede en pie» (en Atienza, 2003, 914). En cuanto a Carlos Cárcova, él ha sido, después de Marí, el principal representante de la teoría crítica del derecho en Argentina. Continuando precisamente los trabajos de este último (y de Cossio), Cárcova se ha interesado por el aspecto no transparente, opaco, de la ideología y del derecho y ha destacado la existencia de una «función paradojal del derecho» puesto que el derecho «a un tiempo reproduce las condiciones de existencia de un sistema social y coadyuva a su transformación positiva» (Cárcova, 1998, 162).

A esa misma generación perteneció el iusfilósofo más importante de la época, Carlos Santiago Nino, nacido en 1943 y muerto prematuramente en 1993 (antes de haber cumplido cincuenta años), a

quien con razón se ha considerado como el filósofo del derecho más relevante de Latinoamérica en toda su historia. Nino empezó siendo un filósofo analítico muy en la línea de Carrió, pero luego (sin abandonar el método analítico) construyó toda una filosofía del derecho original dirigida a articular el derecho con la moral y la política bajo la idea de la unidad de la razón práctica. Nino tuvo además una participación muy activa en la restauración y el afianzamiento de la democracia en Argentina y jugó un papel muy importante en la formación de muchos jóvenes investigadores.

Defendió una teoría de la ética, próxima a la de autores como Rawls o Habermas, a la que calificó de «constructivismo epistemológico». Constructivismo hace referencia al papel que otorga al discurso racional en relación con la corrección o verdad moral; y la connotación de epistemológico precisa que el resultado de ese discurso no es constitutivo de la verdad o corrección moral, sino simplemente el camino más confiable para lograrlo. El discurso moral permite justificar tres principios básicos (inviolabilidad, autonomía y dignidad) de los que se derivan los derechos humanos, a los que Nino calificó como «uno de los más grandes inventos de nuestra civilización».

En filosofía política, Nino sostuvo una teoría de la democracia en la que esta forma de gobierno se justifica en cuanto sucedáneo regimentado del discurso moral, o sea, la democracia (la democracia deliberativa) sería un procedimiento de decisión colectiva que preserva en la medida de lo posible las características del discurso moral y que, a su vez, consigue superar las limitaciones operativas del discurso moral, en cuanto que extiende el ámbito de ese tipo de discurso más allá de lo que permitiría hacerlo la moral. Nino defiende, en consecuencia, una moralización de la democracia, pero que tiene su contrapartida en una politización de la moral, dado que la moral es, para él, una praxis deliberativa intersubjetiva y no una actividad, o el resultado de una actividad, individual (véase Roca, 2005, 23).

Y, en fin, por lo que se refiere a la filosofía del derecho, Nino hizo contribuciones esenciales a los tres campos que suelen distinguirse en esta disciplina: la teoría del derecho, la teoría de la ciencia jurídica y la teoría de la justicia. Para él, el derecho debe ser entendido como una gran práctica social que transcurre en el tiempo y que no puede separarse ni de la política ni de la moral; el derecho, como afirmó muchas veces, «no es un fenómeno insular», sino que tiene relaciones intrínsecas con la práctica política y con la moral. Lo que él consideró como el problema central de la filosofía del derecho fue el de dar cuenta de que las razones jurídicas no son razones autónomas para justificar decisiones, esto es, que el razonamiento práctico tiene un

carácter unitario (que impide su desintegración) y está estructurado de tal manera que las razones jurídicas o políticas están sometidas a las de carácter moral.

2.2. *Una caracterización general de la iusfilosofía en la actualidad*

Los rasgos que me parecen más significativos de la filosofía del derecho argentina de las últimas décadas (y que, en su conjunto, ofrecen una suerte de radiografía de la situación actual) son los siguientes:

1) El más relevante, sin duda, es la extraordinaria riqueza que presenta hoy la filosofía del derecho argentina. Existe un elevado número de cultivadores de la disciplina; la producción (publicada tanto dentro como en el exterior, en español o en otras lenguas, como el inglés) es enorme; una porción considerable de lo publicado es de alto o altísimo nivel; y la variedad temática es muy grande... aunque se sigue echando en falta, de todas formas, un mayor desarrollo de la sociología del derecho y de la historia del pensamiento; que, por lo demás, no son campos del todo yermos.

2) El peso de la filosofía moral y política ha aumentado notoriamente. Si hasta 1976, la única obra de filosofía moral con influencia en la filosofía del derecho fue la de Rabossi, ahora habría que añadir unos cuantos nombres más; aparte del de Garzón Valdés: el de Martín D. Farrell, el de Osvaldo Guariglia o el de Eduardo Rivera López. Pero además habría que incluir aquí a quienes han trabajado preferentemente en el campo de la intersección entre la filosofía moral y política y alguna otra disciplina jurídica: como es el caso de Horacio Spector, Guido Pincione, Fernando Tesón y otros profesores más jóvenes de la Universidad Torcuato di Tella (como Marcelo Ferrante, Martín Hevia y Ezequiel Spector); o el de Roberto Gargarella, que se ha ocupado sobre todo de filosofía política y derecho constitucional.

3) La concentración de la filosofía del derecho en Buenos Aires, que sigue siendo un hecho manifiesto, tiene, sin embargo, una cierta compensación (mayor que en otros tiempos) por la existencia de centros influyentes en lugares como Córdoba, Rosario, Santa Fe o Mar del Plata. Por lo demás, muchísimos iusfilósofos argentinos han enseñado o enseñan en universidades extranjeras y han publicado también en el extranjero, lo que se traduce en un elevado grado de internacionalización de la filosofía del derecho argentina actual.

4) En la filosofía analítica pueden advertirse fundamentalmente dos orientaciones, cuyos polos de referencia —y de atracción— son, respectivamente, la concepción de la filosofía del derecho de Bulygin y la de Nino. Los primeros son positivistas estrictos en teoría del de-

recho y escépticos en materia de moral. Los segundos ponen el énfasis en la unidad de la razón práctica y defienden el objetivismo moral. No se trata, sin embargo, de adscripciones monolíticas y las actitudes de unos y de otros no son para nada dogmáticas. Hugo Zuleta estaría situado, básicamente, en el primer grupo, pero eso no le ha impedido criticar la tesis deductivista y la «concepción-puente» de la norma de Alchourrón y Bulygin. Y Jorge Rodríguez propuso alguna aparentemente sutil distinción a propósito de uno de los conceptos básicos de *Normative Systems*, el de «relevancia normativa», que, sin embargo, puede acarrear cambios en la teoría de cierta enjundia. La influencia de Carlos S. Nino está presente, de manera más o menos difusa, en todos los iusfilósofos argentinos. Y de manera muy especial, en autores como Carlos Rosenkratz, Roberto Gargarella, Martín Böhmer, Marcelo Alegre o Roberto Saba que han continuado, básicamente, su misma línea teórica.

5) Los derechos humanos (un tema prácticamente inédito hasta 1976) ha adquirido en los últimos años (a partir sobre todo de la obra de Nino; obviamente, la experiencia de las Juntas militares no ha sido tampoco ajena a este fenómeno) gran importancia. En realidad, casi no hay iusfilósofo que, de una u otra forma, no se haya ocupado de ese tema, que ha dado lugar a diversas discusiones de interés: por ejemplo, entre Nino y Rabossi (y en la que también medió Guariglia) sobre la forma de entender los derechos humanos (o el paradigma teórico desde el cual abordarlos); o a propósito de los derechos sociales, en donde cabe destacar el importante libro de Abramovich y Courtis dirigido a revisar la idea tradicional que los ve como derechos programáticos e inexigibles.

6) De todas formas, el rasgo más llamativo de la filosofía del derecho argentina contemporánea probablemente sea la fuerza que sigue teniendo el positivismo jurídico, en una versión en la que sigue siendo muy perceptible la huella kelseniana y, por tanto, la tesis de la separación estricta entre el derecho y la moral y el escepticismo moral. Cabría decir que esas son las dos notas más características de lo que podría llamarse la corriente principal de la iusfilosofía argentina. Están presentes, como se ha visto, en la obra de Bulygin y en la de Vernengo. Al igual que en la de Guibourg, que ha pasado, podríamos decir, al positivismo jurídico por la teoría de sistemas (también Ernesto Grün ha defendido una visión sistémica y cibernética del derecho no muy alejada de la de Guibourg) y es sumamente crítico en relación con la concepción «abiertamente antipositivista» que, en su opinión, se está imponiendo en la cultura jurídica. En la de Ricardo Guarinoni o en la de Hugo Zuleta. Y, con alguna matización, en la de

Farrell, que combina el utilitarismo moral (una concepción no escéptica de la moral) con el liberalismo de la neutralidad (que sí sería, tal y como él lo entiende, una concepción escéptica). También defienden tesis positivistas estrictas otros autores de la Escuela de Buenos Aires, como Eduardo Barbarosch o Juan Pablo Alonso.

7) Algo parecido podría decirse de una buena parte de (no de todos) los integrantes de lo que cabría denominar «escuela cordobesa», en la que podrían distinguirse, al menos, dos generaciones. A la primera pertenecerían varios discípulos de Garzón Valdés, como Jorge Malem (que ha trabajado preferentemente temas de ética jurídica: como la desobediencia civil o la corrupción judicial), Carlos Ernst (autor de un interesante libro sobre los derechos implícitos), Ernesto Abril y Ricardo Caracciolo. Caracciolo ha sido el maestro de las generaciones más jóvenes y es autor de obras de gran rigor, la más importante de las cuales versa sobre los sistemas normativos. De la siguiente generación, han producido una obra importante Pablo Navarro y Cristina Redondo, a los que cabe adscribir, sin ninguna duda, a lo que he llamado «la corriente central»; aparte de lo que han escrito conjuntamente, el primero es autor de trabajos de gran impacto sobre la noción de eficacia o sobre la de aplicabilidad —en este último caso, con Jorge Rodríguez, Germán Súcar y Claudina Orunesu—, y Cristina Redondo se ha ocupado, entre otras cosas, de la teoría de las razones para la acción. Otros miembros de la escuela son Hugo Seleme (que se ha interesado sobre todo en Rawls), Guillermo Lariguet (que ha trabajado sobre dilemas éticos) y Alberto Bovino.

8) Dejando a un lado el trialismo jurídico (que fue iusnaturalista, en el caso de su fundador, Goldschmidt, pero ya no lo es en el de Ciuro Caldani), los dos autores iusnaturalistas más influyentes parecen ser Carlos Massini y Rodolfo Vigo. Ambos se adscriben a una línea de iusnaturalismo realista clásico de inspiración tomista, vinculada sobre todo a la obra de John Finnis. Defienden así la centralidad de la noción de praxis, el carácter analógico del concepto de derecho (que les lleva a considerar la dimensión normativa como derivada de la genuina significación del derecho como conducta humana objetivamente debida), la unidad de la razón práctica, y la existencia de algunos principios de justicia, válidos de manera objetiva.

9) La obra de Marí ha tenido muchas vertientes. Quienes continúan su legado en lo que se refiere a la epistemología de la ciencia y su aplicación al derecho o, dicho de otra manera, los principales representantes de lo que se suele llamar teoría crítica del derecho son Carlos Cárcova, Ricardo Entelman, Alicia Ruiz, Claudio Martyniuk y Christian Courtis. A la teoría crítica del derecho hay que adscribir

también a Óscar Correas (aunque su obra haya tenido lugar en México). Y a Enrique Zuleta Puceiro, autor en los años 80 de un libro influyente dirigido a aplicar a la dogmática jurídica las ideas kuhnianas sobre la ciencia. A propósito de esta concepción de la teoría del derecho —o sea, la teoría crítica— es quizás significativo que su principal representante, Cárcova, la vea como «un proyecto inconcluso y en desarrollo» que, además, «no sería deseable que cristalizase teóricamente» (en Botero Bernal, 2009, 71).

BIBLIOGRAFÍA

Abramovich, V. y Chr. Courtis ([2]2004), *Los derechos sociales como derechos exigibles*, Trotta, Madrid.

Álvarez Gardiol, A. (1975), *Introducción a una teoría general del derecho*, Astrea, Buenos Aires.

Aftalión, E., F. García Olano y J. M. Vilanova (1972), *Introducción al derecho*, Cooperadora de Derecho y Ciencia Sociales, Buenos Aires.

Alchourrón, C. y E. Bulygin (1971), *Normative Systems*, Library of Exact Philosophy, Springer, Viena-Nueva York (trad. esp.: *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales*, Astrea, Buenos Aires, 1974).

Alchourrón, C. y E. Bulygin (1991), *Análisis lógico y derecho*, CEC, Madrid.

Alchourrón, C. y A. Martino (1987-1988), «Lógica sin verdad»: *Theoria*, 3/7-9.

Atienza, M. (1984), *La filosofía del derecho argentina actual*, Depalma, Buenos Aires.

Atienza, M. (2003), «Entrevista a Ricardo Guibourg»: *Doxa*, 26.

Botero Bernal, A. (coord.) (2008), *Filosofía del derecho argentina*, Temis, Bogotá.

Caracciolo, R. (1988), *Sistema jurídico. Problemas actuales*, CEC, Madrid.

Cárcova, C. (1996), *Derecho, política y magistratura*, Biblos, Buenos Aires.

Cárcova, C. ([2]2006), *La opacidad del derecho*, Trotta, Madrid.

Carrió, G. R. (1965), *Notas sobre derecho y lenguaje*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.

Carrió, G. R. (1966), *Sobre el concepto de deber jurídico*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.

Carrió, G. R. (1970), *Principios jurídicos y positivismo jurídico*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.

Carrió, G. R. (1971), *Algunas palabras sobre las palabras de la ley*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.

Carrió, G. R. (1973), *Sobre los límites del lenguaje normativo*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.

Ciuro Caldani, M. Á. (1976), *Derecho y política*, Depalma, Buenos Aires.

Ciuro Caldani, M. Á. (1982), *Estudios de filosofía jurídica y filosofía política*, Fundación para las Investigaciones Jurídicas, Rosario.

Correas, Ó. (1995), *Teoría del derecho*, Bosch, Barcelona.

Cossio, C. (1945), *El derecho en el derecho judicial*, Kraft, Buenos Aires.

Cossio, C. (1963), *El concepto puro de revolución*, Bosch, Barcelona.

Cossio, C. (1964), *La teoría egológica del derecho y el concepto jurídico de libertad*, Abeledo-Perrot, Buenos, Aires.

Cossio, C. (1976), *Derecho e ideología*, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
Courtis, Chr. (2001), «Enrique E. Marí»: *Doxa*, 24.
Cueto Rúa, J. (1961), *Fuentes del derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.
Echave, D. T., A. E. Urquijo y R. A. Guibourg (1980), *Lógica, proposición y norma*, Astrea, Buenos Aires.
Ernst, C. (1994), *Los derechos implícitos*, Marcos Lerner Editor, Córdoba.
Farrell, M. D. (1972), *Hacia un criterio empírico de validez*, Astrea, Buenos Aires.
Farrell, M. D. (1992), *La filosofía del liberalismo*, CEC, Madrid.
Farrell, M. D. (1994), *Métodos de la ética*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.
Farrell, M. D. (1997), *Utilitarismo, liberalismo y democracia*, Fontamara, México.
Farrell, M. D. (2000), *Privacidad, autonomía y tolerancia. Ruidos disonantes en ética*, Hammurabi, Buenos Aires.
Garzón Valdés, E. (1970), *Derecho y «naturaleza de las cosas». Análisis de una nueva versión del derecho natural en el pensamiento jurídico alemán contemporáneo*, Universidad Nacional de Córdoba.
Garzón Valdés, E. (1993), *Derecho, ética y política*, CEC, Madrid.
Gargarella, R. (1995), *Nos los representantes*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
Gargarella, R. (1996), *La justicia frente al gobierno*, Ariel, Barcelona.
Gargarella, R. (1996), *Crisis del sistema representativo*, Fontamara, México.
Gargarella, R. (1999), *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona.
Gioja, A. L. (1973), *Ideas para una filosofía del derecho*. Compilación y prólogo de R. Entelman, Sucesión de Ambrosio Gioja, Buenos Aires.
Goldschmidt, W. (1973), *Introducción al derecho. La teoría trialista del mundo jurídico y sus horizontes*, Depalma, Buenos Aires.
Grün, E. (1995), *Una visión sistémica y cibernética del derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.
Guariglia, O. (1992), *Ética y política según Aristóteles: acción y argumentación*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
Guariglia, O. (1993), *Ideología, verdad y legitimación*, FCE, Buenos Aires.
Guariglia, O. (1996), *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, FCE, Buenos Aires.
Guibourg, R. A. (1986), *Derecho, sistema y realidad*, Astrea, Buenos Aires.
Guibourg, R. A. (1987), *El fenómeno normativo*, Astrea, Buenos Aires.
Guibourg, R. A. (1996), «Entrevista a Roberto J. Vernengo»: *Doxa*, 19.
Guibourg, R. A., Ghiliani, A. M. y Guarinoni, R. V. (1984), *Introducción al conocimiento jurídico*, Astrea, Buenos Aires.
Kunz, J. L. (1951), *La filosofía del derecho latinoamericana en el siglo XX*, Losada, Buenos Aires.
Luna, F. ([4]2009), *Breve historia de los argentinos*, Planeta, Barcelona/Buenos Aires.
Malem, J. (1988), *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Ariel, Barcelona.
Malem, J. (2002), *La corrupción. Aspectos éticos, económicos, políticos y jurídicos*, Gedisa, Barcelona.
Marí, E. E. (1974), *Neopositivismo e ideología*, Eudeba, Buenos Aires.
Marí, E. E. (1991), *Problemática del castigo*, Ministerio de Cultura, Buenos Aires.

Marí, E. E. *et al.* (1982), *El discurso jurídico. Perspectiva psicoanalítica y otros abordajes epistemológicos*, Hachette, Buenos Aires.
Martino, A., E. Russo y L. A. Warat (1974), *Temas para una filosofía jurídica*, Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales, Buenos Aires.
Martino, A., E. Russo y L. A. Warat (1975), *Le definizioni legislative*, Giapichelli, Torino.
Massini Correas, C. I. (1994), *Filosofía del derecho* I. *El derecho y los derechos humanos*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.
Massini Correas, C. I. (1999), *El derecho natural y sus dimensiones actuales*, Ábaco, Buenos Aires.
Moreso, J. J., P. E. Navarro y C. Redondo (2002), *Conocimiento jurídico y determinación normativa*, Fontamara, México.
Moreso, J. J. y P. E. Navarro (1993), *Orden jurídico y sistema jurídico*, CEC, Madrid.
Moreso, J. J. y C. Redondo (eds.) (2007), *Un diálogo con la teoría del derecho de Eugenio Bulygin*, Marcial Pons, Madrid.
Navarro, P. E. (1990), *La eficacia del derecho*, CEC, Madrid.
Navarro, P. E. (con C. Orunesu, J. Rodríguez y G. Sucar) (2004), «Applicability of Legal Norms»: *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 17.
Navarro, P. E. y C. Redondo (1994), *Normas y actitudes normativas*, Fontamara, México.
Nino, C. S. (1974), *Consideraciones sobre la dogmática jurídica (con referencia particular a la dogmática penal)*, UNAM, México.
Nino, C. S. (1973-1975), *Notas de Introducción al derecho*, 5 vols., Astrea, Buenos Aires.
Nino, C. S. (1980), *Introducción al análisis del derecho*, Astrea, Buenos Aires.
Nino, C. S. (1984), *Ética y derechos humanos*, Paidós, Buenos Aires; 2.ª ed. Astrea, Buenos Aires, 1989.
Nino, C. S. (1985), *La validez del derecho*, Astrea, Buenos Aires.
Nino, C. S. (1989), *El constructivismo ético*, CEC, Madrid.
Nino, C. S. (1990), «Entrevista a Genaro R. Carrió»: *Doxa*, 7.
Nino, C. S. (1992), *Fundamentos de derecho constitucional*, Astrea, Buenos Aires.
Nino, C. S. (1994), *Derecho, moral y política. Una revisión de la teoría general del derecho*, Ariel, Barcelona.
Nino, C. S. (1997), *La constitución de la democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona.
Pincione, G. y H. Spectorio (ed. e introd.) (2000), *Rights, Equality and Liberty*, Kluwer, Dordrecht.
Rabossi, E. (1972), *La filosofía analítica y la actividad filosófica*, Conicet, Buenos Aires.
Rabossi, E. (1973a), *Notas sobre la moral y sus niveles metodológicos de estudio*, Instituto de Lógica y Filosofía de las Ciencias, Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires.
Rabossi, E. (1973b), *La justificación moral del castigo*, Astrea, Buenos Aires.
Recaséns Siches, L. (1963), *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*, Porrúa, México.
Redondo, C. (1996), *La noción de razón para la acción en el análisis jurídico*, CEC, Madrid.
Rivera López, E. (1997), *Los presupuestos morales del liberalismo*, CEC, Madrid.

Rivera López, E. (1999), *Ensayo sobre liberalismo y comunitarismo*, Fontamara, México.
Roca, V. (2005), *Derecho y razonamiento práctico en Carlos S. Nino*, CEPC, Madrid.
Rodríguez, J. (2002), *Lógica de los sistemas jurídicos*, CEPC, Madrid.
Russo, E. A. (1995), *Teoría general del derecho*, Abeledo Perrot, Buenos Aires.
Soler, S. (1969), *Las palabras de la ley*, FCE, México.
Spector, H. (1992), *Autonomy and rights*, OUP, Oxford.
Torres Lacroze, F. (1973), *Manual de Introducción al derecho*, Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales, Buenos Aires.
Vernengo, R. J. (1962), *El problema de la ciencia del derecho como una ciencia de experiencia*, tesis doctoral.
Vernengo, R. J. (1971), *La interpretación literal de la ley y sus problemas*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.
Vernengo, R. J. (1972), *Curso de teoría general del derecho*, Cooperadora de Derecho y Ciencia Sociales, Buenos Aires; 2.ª ed. corregida y aumentada, 1976.
Vernengo, R. J. (1973), *La naturaleza del conocimiento jurídico*, Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales, Buenos Aires.
Vernengo, R. J. (1976), *Contribuciones para una teoría general de la interpretación jurídica*, UNAM, México.
Vernengo, R. J. (1988), «Moral y Derecho: sus relaciones lógicas»: *Anales de la Cátedra F. Suárez*, 28.
Vernengo, R. J. (1992), «Lógicas normativas y la reconstrucción del razonamiento jurídico»: *Theoria*, 16-18.
Vernengo, R. J. (1993), *La interpretación jurídica*, UNAM, México.
Vernengo, R. J. (1996), «Carlos E. Alchourrón» (1931-1996)»: *Doxa*, 19.
Vernengo, R. J. y N. Da Costa (1996), «Sobre algunas lógicas paraclásicas y el análisis del razonamiento jurídico»: *Doxa*, 19.
Vigo, R. (1991), *Perspectivas iusfilosóficas contemporáneas*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.
Vigo, R. (1999), *Interpretación jurídica*, Rubinzal-Culzoni, Santa Fe.
Warat, L. A. (1969), *Abuso del derecho y laguna de la ley*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.
Warat, L. A. (1972), *Semiótica y derecho*, Eikon, Buenos Aires.
Zuleta Puceiro, E. (1981), *Paradigma dogmático y ciencia del derecho*, Revista de Derecho Privado, Madrid.
Zuleta Puceiro, E. (1987), *Teoría del derecho. Una introducción crítica*, Depalma, Buenos Aires.
Zuleta, H. (1999), «Análisis lógico-semántico de las normas jurídicas: las normas como contextos no extensionales en el razonamiento jurídico»: *Doxa*, 22.

LA FILOSOFÍA DEL DERECHO EN BRASIL

Celso Luiz Ludwig
Cláudia Rosane Roesler

Han sido numerosas las contribuciones de autores y pensadores interesados en la filosofía del derecho en Brasil durante el siglo XX y el comienzo de este siglo. Sin embargo, nos ocuparemos solo de una parte de la extensa producción, lo cual se realizará además, en términos amplios. Haremos referencia a un marco general de la filosofía del derecho en Brasil durante el periodo indicado, con algunas precisiones en autores y obras que se destacan.

Inicialmente conviene mencionar que el trayecto de la producción filosófica en Brasil está marcado por una tradición teórica en la que predomina, por un lado, el idealismo iusnaturalista, y por otro el formalismo positivista. Esta constatación se torna más clara al observar el pensamiento jurídico a partir de las condiciones sociohistóricas y políticas, especialmente en contraste con las contradicciones socioeconómicas de la estructura brasileña, según se sitúe en los distintos momentos de su historia colonial, imperial, o bien republicana.

1. BRASIL COLONIAL Y BRASIL IMPERIAL. UNA CONCEPCIÓN INICIAL

En la etapa del Brasil colonial, como indica Wolkmer (1991, 106), nos encontramos con un entorno cultural instalado en un contexto económico y político de explotación de la riqueza, de saqueo comercial y de esclavización de la mano de obra, de indios o de personas de color, en el cual el país se encontraba total y directamente influido por las ideas culturales de Europa, principalmente de Portugal. Cualquier producción intelectual, en dicho contexto se veía constreñida al terreno de la predicación religiosa y la catequesis jesuita, que cabría en-

cuadrar en la llamada «segunda escolástica». Por lo tanto, en este periodo, no es posible pensar en la conformación de una teoría jurídica secularizada, ya que cualquier consideración teórico-doctrinaria sobre el derecho, la ley y la justicia, estaba esencialmente marcada por directrices ético-religiosas, teológicas y filosóficas que hegemónicamente correspondían al iusnaturalismo teocéntrico, o en su defecto al isnaturalismo tomista-escolástico.

De esta forma, en el siglo XVIII únicamente apareció un escrito de enfoque jurídico-filosófico: el *Tratado de derecho natural*, escrito por Tomás Antonio Gonzaga. Sin embargo, este trabajo, de acuerdo con el análisis de A. L. Machado Neto, está fuertemente marcado por la filosofía de derecho natural de origen medieval. Incluso después de la Independencia de Brasil, no hubo cambio significativo en la línea iusnaturalista instaurada por la obra mencionada. Las dos referencias más importantes para el tema en cuestión son las facultades de derecho de Olinda (después Recife) y de São Paulo. En términos genéricos, la racionalidad jurídico-filosófica estaba constituida por una combinación de racionalismo iluminista y de individualismo liberal, que se había incorporado al iusnaturalismo durante el siglo XIX. Es claro que durante el Imperio continuó en la sociedad brasileña la ideología basada en la monocultura latifundista, en la utilización de mano de obra de esclavos, y en un régimen político monárquico y hereditario.

2. FINALES DEL SIGLO XIX E INICIOS DEL SIGLO XX

Algunos cambios significativos comenzaron a surgir en el paso del siglo XIX al XX, como una consecuencia de la transformación del sistema sociopolítico, que viró de Monarquía a República, cambiando la correlación de fuerzas —de plantadores de café a oligarquías agroexportadoras— y con la aparición de nuevas estructuras jurídico-políticas establecidas en un clima ideológico, político, cultural y filosófico de positivismo republicano, aunadas a la formación de una clase burguesa liberal. El nuevo marco afectó profundamente a la totalidad de la estructura social brasileña. No obstante, la transición se vio marcada decisivamente por un largo proceso cultural, derivado a su vez de la estructura colonial, y de una independencia política —que de ninguna forma significa descolonización—, que todavía tiene una enérgica presencia a finales del siglo XIX, pese al llamado *brote de nuevas ideas*, situación que es atinadamente descrita por Machado Neto en los términos siguientes:

> [...] El siglo XIX fue testigo del surgimiento de un mundo de ideas nuevas que rompieron la tradición iusnaturalista dominante en nuestro país hasta la entrada del último cuarto de siglo, momento en el cual surgen expresiones brasileñas de positivismo y evolucionismo, que representan en nuestro medio, el influjo de una relativa urbanización y modernización de la vida social que, en poco tiempo, se reflejaría en la vida política con la abolición de la esclavitud y la proclamación de la República. El positivismo y el evolucionismo son realmente, las dos líneas teóricas con las que se puede resumir un conjunto de nuevas ideas que introducidas al final del siglo con particular influencia sobre la teoría jurídica. [...] Mientras que muchos pensadores brasileños han sostenido (con diversos matices) una transición entre positivismo y evolucionismo, como ocurrió con Silvio Romero y Tobías Barreto, no se puede negar que un comptismo ortodoxo o alguna de sus múltiples disensiones tuvieron un papel preponderante en relación con la intelectualidad del sur del país, en particular en Río de Janeiro, São Paulo y Río Grande del Sur, mientras que el monismo evolucionista encontró su principal soporte en la llamada Escuela de Recife (Crippa, 1978, 14 y 46).

Esta caracterización resulta importante para mostrar el marco intelectual imperante en la transición de siglo, especialmente en cuanto a la conformación de la intelectualidad brasileña, hasta este momento compuesta en gran parte por estudiantes de derecho y juristas con una formación enmarcada en el pensamiento burgués liberal, educados además para ocupar altos cargos en la administración burocrática del Estado brasileño, situación que dio lugar a un nuevo contexto, particularmente en la Escuela de Recife. Por lo tanto, la Escuela de Recife y la Facultad de Derecho de Largo de São Francisco en São Paulo, constituyen los dos polos del positivismo jurídico en Brasil. La postulación cientificista de tal positivismo pasa a convertirse en un discurso hegemónico identificado con los intereses de la naciente burguesía liberal urbana. Esta nueva forma de pensar contrasta críticamente con el iusnaturalismo tomista-escolástico del anterior periodo. A pesar de la modernidad innovadora de las contribuciones positivas emergidas en el nuevo clima intelectual nacional, el transcurso del tiempo permite y exige señalar el carácter ideológico de este pensamiento que acompañó a la formación de la nueva conciencia jurídica burguesa que, sin embargo, fue conformadora de una concepción jurídica de carácter dogmático, así como de una ideología conservadora del orden existente.

Como bien subraya Wolkmer, las primeras décadas del siglo XX, colmadas de fuertes exigencias en relación con las nuevas y crecientes necesidades, generaron un desgaste en la ideología predominante y

también en la epistemología jurídica en los lindes mencionados, disminuyendo consecuentemente la importancia de algunos de los teóricos más reconocidos, como Tobías Barreto y Silvio Romero, Clovis Beviláqua y, después, Pontes de Miranda, entre otros. No obstante, no debe obviarse el papel rector de la Escuela de Recife y la Facultad de Derecho de Largo de São Francisco, en el sentido de ser representantes de las diferentes tendencias del positivismo y el evolucionismo en el orden filosófico.

3. LAS NUEVAS IDEAS EN LA FILOSOFÍA DEL DERECHO BRASILEÑA

Pese a lo anterior, la cultura jurídica brasileña, fundamentalmente en el campo de la filosofía del derecho, se acrecentaron con nuevas ideas y concepciones teóricas formuladas en las escuelas y, con mejor precisión, en producciones aisladas; tal es el caso de pensadores como Francisco Campos, Pontes de Miranda, Djacir Menezes, Hermes Lima, Silvio Macedo, Lourival Vila Nova, Gofredo Telles Jr., Aloysio Ferraz Pereira, Miguel Reale y, más recientemente, Tercio Sampaio Ferraz Jn. y Luiz Fernando Coelho[1]. Muchos otros nombres podrían ser añadidos a esta lista, como el caso de Roberto Lyra Filho, José Geraldo de Souza Jr., Roberto A. R. de Aguiar, João Maurício Adeodato, Leonel Severo Rocha, Lênio Luiz Streck, Alysson Leandro Mascaro, entre otros[2].

Para ilustrar y precisar la tradición paulista de filosofía del derecho, Mascaro enuncia que:

> En el siglo XX, el filósofo brasileño más destacado a nivel nacional y mundial fue sin duda Miguel Reale. Hablando de la tradición paulista en la filosofía del derecho, Tercio Sampaio Ferraz Jr. se instituye como el pionero y el pensador más importante en la vanguardia de la comprensión del derecho a partir de la comunicación y del lenguaje de manera crítica. Pablo de Barros Carvalho, por la parte analítica, Alaor Caffé Alves, desde la tradición marxista Eduardo Bittar y otros, se han ocupado de la temática. La filosofía del derecho de tipo ecléctica, en la tradición paulista se vincula a Goffredo Telles Jr. y Franco Montoro. Las reflexiones éticas de Celso Lafer y Fábio Konder Comparato también pueden situarse dentro de esta extensa vertiente. De forma precursora, se contó con una escuela existencialista paulista en la que despuntan Aloysio Ferraz Pereira y Jeannette Antonios Ma-

1. Nos limitamos a la lista de nombres mencionados por Wolkmer (1991, 108).
2. Muchos otros nombres aparecen a continuación, especialmente en lo referente a la filosofía jurídica crítica.

> man. Ari Marcelo Solon, posee una posición particular en el estudio de la filosofía del derecho. En Brasil, la perspectiva crítica marxista todavía muestra poca presencia en el derecho. En la actualidad, resalta el pensamiento de Márcio Bilharinho Naves. Y también a partir de la vertiente crítica, marxista, he desarrollado mis investigaciones justamente con mis colaboradores (2007, 45).

Antônio Carlos Wolkmer (2007, 173-174) especifica algunos otros nombres, identificándolos de forma general y señalando algún rasgo característico, la cita que sigue resulta ilustrativa al respecto:

> Hay que mencionar aún una amplia gama de abstracciones idealistas y formalizaciones distintas, las posturas de índole socialista de Hermes Lima, el fuerte egologismo de fundamentación raciovitalista y sociológica de A. L. Machado Neto, la significativa inclinación al iusnaturalismo neotomista y católico (Armando Camara, Alceu Amoroso Lima, Alexandre Correia, A. B. Alves da Silva, Benjamin Oliveira Filho, José Pedro Galvão de Souza, Edgar Godói Mata Machado, André Franco Montoro), así como la posición original de los juristas del noreste (el historicismo clásico de Nelson N. Saldanha, el sociologismo de Cláudio Souto y las incursiones en lógica jurídica y filosofía del lenguaje de Silvio de Macedo y, principalmente, de Lourival Vila Nova). Por último, la necesaria referencia a las posturas de Paul Mercadante, Luiz Luisi, Paul Dourado Gusmão, Renato C. Czerna y Miguel Reale.

Wolkmer, en su análisis de ese escenario destaca la importancia que en tal contexto asumió el culturalismo iusfilosófico dirigido por Miguel Reale. Resalta la gran promoción que la corriente tuvo en Brasil después de la Segunda Guerra Mundial, inspirada en Kant y en Tobías Barreto, con el propósito de orientar las diversas manifestaciones de la tradición iusfilosófica del país en dirección al diálogo centrado en valores, bajo la perspectiva de la pluralidad del mundo cultural. Esta descripción se complementa con la siguiente evaluación:

> En las últimas décadas el culturalismo iusfilosófico se ha identificado con posturas idealistas, eclécticas y liberales (con un perfil ideológico conservador), sin embargo, no debe menospreciarse porque, en la mitad del siglo, se proyecta como alternativa crítica al iusnaturalismo metafísico y a las variantes dogmáticas del positivismo cientificista que surcaban los recorridos jurídicos del país (2007, 176).

En este orden de ideas, el pensamiento de Miguel Reale cobra importancia y genera un espacio de condiciones favorables para una crítica más aguda en el proceso de destitución del naturalismo jurídico-

sociológico como corriente epistemológica hegemónica, sobre todo a partir de las tesis desarrolladas por el pensador en su obra *Fundamentos de Derecho*, presentada en 1940, en el concurso para la cátedra de Filosofía del Derecho:

> Se trata de una nueva visión del fenómeno jurídico, basada en la adhesión y sistematización de una tridimensionalidad del hecho (sociología), el valor (idealismo) y la norma (formalismo). [...] El culturalismo de Miguel Reale pretendió superar las limitaciones de las epistemologías idealistas y empírico-formales, integrando dinámicamente supuestos normativos dotados del elemento fáctico y axiológico, y a su vez, insertar desde el realismo (ontognoseología) de tono kantiano, la experiencia de normatividad jurídica en el mundo de la cultura (Wolkmer, 2007, 176-177).

Como bien observa Celso Lafer, en un texto publicado en la revista *Doxa* con motivo de la muerte de Reale, su obra puede comprenderse mejor si tenemos en cuenta que el autor concebía el conocimiento como algo esencialmente ligado a la experiencia. Por lo tanto, el eje central de la filosofía consiste en su vinculación con una reflexión emanada desde el interior de la experiencia jurídica, instituyendo lo que Bobbio caracterizó como una filosofía de juristas.

En ese panorama, la teoría tridimensional adquiere un papel primordial y se entiende así por qué el autor sostuvo que la tridimensionalidad no consistía en una visión formal y distante del derecho como hecho, valor y norma, sino en una visión que buscaba asimilar el fenómeno jurídico en su recíproca interdependencia y correlación, lo que Reale refirió como una «dialéctica de implicación y complementariedad mutua». Al mismo tiempo, de acuerdo con el autor, dicha dialéctica permite llevar a cabo una discusión que abarque la dimensión de validez, de efectividad, y de justicia y legitimidad de las normas, sin abandonar el terreno de la experiencia jurídica.

Una perspectiva tridimensional, como señala Lafer, permitió a Reale el abordaje de problemas clásicos de la teoría del derecho, tales como la relación entre derecho y poder, de una forma bastante innovadora, procurando su integración en lugar de verlos como momentos y objetos de conocimiento distintos. Su teoría de la legislación es, en este sentido, un buen ejemplo de tal esfuerzo, traduciéndose concretamente en la interrelación entre hechos, valores y normas.

Otro momento en que la correlación es patente se da en la elaboración de lo que Reale denominó modelos jurídicos, los cuales pretenden servir para la superación de dos grandes «defectos» en los análisis tradicionales: la distinción entre fuentes formales y materiales,

y la perspectiva fundamentalmente retrospectiva de esta distinción. Los modelos —legislativos, consuetudinarios, y contractuales— permiten, una vez más, precisar la comprensión de los distintos elementos del fenómeno jurídico e, incluso, explicar su pluralidad y sus diferentes grados de positividad.

Lo que antecede permite, creemos, caracterizar el camino de la teoría de Reale. La alusión al núcleo de su pensamiento, para efectos de este texto, se explica debido a la importancia que tuvo el culturalismo tridimensional en la formación iusfilosófica brasileña de varias generaciones, además de la reacción producida a finales de los años setenta e inicio de los ochenta dentro de la producción de la filosofía del derecho en Brasil. Consiguientemente, en relación a la dinámica de este cerco de la historia iusfilosófica, Wolkmer concluye:

> Más allá de la hegemonía y de la decisiva influencia del culturalismo axiológico de Miguel Reale en la formación iusfilosófica de muchas generaciones, vale la pena señalar, a partir de los años setenta y principio de los ochenta, algunos aportes teóricos que parten del idealismo, disimulado con el rigor de distinciones de tipo analítico, sociológico y zetético, todas ellas marcadas por el enfoque anti-dogmático; como muestra de lo anterior, se cuenta con el formalismo retórico de la teoría de decisión jurídica de Tércio Sampaio Ferraz Jr., el humanismo crítico-dialéctico de Roberto Lyra Filho, el sociologismo estructural-funcionalista de José Eduardo Faria, el culturalismo fenomenológico de Luiz Fernando Coelho, las tendencias epistémicas de base semiológico-discursiva de Luiz Alberto Warat y las propuestas iuspsicoanalíticas de Agostinho Ramalho Marques Neto (Wolkmer, 2007, 178).

En este punto, es conveniente indicar algunas de las aportaciones de Tercio Sampaio Ferraz Jr., debido a su peculiaridad y a su amplia repercusión en la determinación de los intereses de las generaciones siguientes de estudiosos en temas y problemas derivados del diálogo entre la filosofía del derecho, la filosofía del lenguaje y la retórica.

En resumen, Ferraz Jr. cimentó un modelo de análisis del discurso que avanza con el problema de la caracterización de discurso fundante, entendido como aquel que únicamente admite como acción lingüística la que puede ser entendida por otro, es decir, aquella que es susceptible de ser enseñada y aprendida. A partir de esta noción inicial, se constituyen los conceptos de situación comunicativa, deber de prueba y racionalidad, entendida esta última como la capacidad de los participantes del discurso de aceptar y discutir dentro del propio discurso sus puntos de partida y afirmaciones, sin imposiciones

externas. Racional se identifica en este sentido, con un discurso que reflexiona sobre sus propios fundamentos y, por tanto, los justifica.

A partir del comportamiento de quienes participan en el discurso se pueden adquirir diversas estructuras, calificadas por el autor como monológicas y dialógicas y, dentro de estas, como discusiones a favor y discusiones en contra. Las apreciaciones mencionadas sirven al mismo tiempo para reflexionar sobre las estructuras discursivas de los discursos jurídicos tanto de las normas, como judiciales y de la ciencia del derecho.

A partir de una distinción planteada por Theodor Viehweg entre pensamiento dogmático y pensamiento zetético, Ferraz Jr. desarrolló, integrando las nociones anteriores, un análisis muy interesante acerca de los conceptos jurídicos dogmáticos según la concepción de la doctrina jurídica llevada de manera acrítica, mostrando su determinación histórico-sociológica o sus implicaciones filosóficas en sentido estricto. Tal análisis, además, se complementa con la explicación del desarrollo histórico —aunque sea en términos generales— del actual pensamiento dogmático acerca del derecho y sus implicaciones sociales y culturales.

Las ideas del autor muestran, por tanto, una preocupación ya presente en Reale (del cual fue estudiante, discípulo y más tarde colega), respecto a la explicación atinada de los límites de la reflexión puramente normativa del fenómeno jurídico, al mismo tiempo actualizada, desarrollada y enriquecida con un enfoque propiamente lingüístico, siendo su contribución una de las primeras en introducir esta preocupación en la filosofía del derecho en Brasil.

4. LA RETÓRICA Y LA TEORÍA DE LA ARGUMENTACIÓN

En lo que concierne a la retórica y la teoría de la argumentación, de significativa recepción en la jusfilosofia iusfilosofía brasileña en las últimas décadas, resulta conveniente referirse, con el fin de mostrar la presencia y la importancia de su contribución, la línea seguida por João Maurício Adeodato en la Universidad Federal de Pernambuco. Esta última, de inspiración aristotélica, parte de la tesis que presenta el silogismo retórico (*entimema*) como punto inicial en la conformación de una teoría para la comprensión de los procedimientos judiciales, pero en una nueva perspectiva (2006, 294). Como resultado de sus estudios, cabe resaltar entre otros aspectos la formulación (2009, 20 ss.) de la *Retórica metódica*, de acuerdo con los distintos niveles de la retórica como *método*, como *metodología* y como *me-*

tódica. La retórica de métodos se refiere a la forma (artes y técnicas) de la actuación concreta de los seres humanos en la comunicación, y en ese sentido toda comunicación intersubjetiva e intrasubjetiva es retórica. La retórica de la metodología (nivel estratégico) se relaciona con el conjunto de normas establecidas por la indagación de la retórica de métodos, con el propósito de repercutir en la realidad, modificándola. Justo aquí tiene lugar la actualización de las fórmulas de persuasión, compuestas especialmente por la tópica, la teoría de la argumentación, la teoría de las figuras y la lingüística. Por último, la retórica metódica se ocupa de la relación entre el lenguaje humano y las experiencias acopiadas, así como del desarrollo de estrategias eficientes en el proceso retórico. En palabras del propio iusfilósofo:

> La retórica es aquí entendida, filosóficamente, como forma de experimentar el mundo humano, observándolo, juzgándolo, conociéndolo, pero también estando en él, viviendo la red de conexiones. Ese es el tema de la relación misma entre retórica y filosofía [...] La postura retórica tiene *tres subdivisiones* en su enfoque. Como una manera de «experimentar» el mundo, la retórica es un *método*, pero no de tipo inductivo o deductivo, ni un tipo de método hermenéutico tradicional, de manera que no se trata, en sentido tradicional, de «método». La retórica es un método atendiendo a la condición humana para actuar en el mundo, constituyendo los seres humanos esas «realidades en las que vivimos» (Blumenberg). Consecuentemente, en la apreciación dominante, la retórica es también una *metodología* en el sentido de coordinar estrategias para actuar en el mundo y lograr efectos deseados: cuando sostenemos que algo es «mera retórica», pretende indicar «esa retórica no es mía», que «no estoy de acuerdo con esta retórica», porque se trata de retórica como intento de control intersubjetivo del lenguaje. Y finalmente, puede pensarse como *metódica*, mientras se mantenga como análisis tentativamente neutro y desinteresado de los métodos (normas en las que cotidianamente se produce la comunicación, *modus vivendi*, comportamientos individuales, comportamientos sociales) y de las metodologías (técnicas, tecnologías, estrategias de intervención sobre los métodos, todas enfocadas al éxito), más allá del estudio de las relaciones entre ambos niveles (2008, 213-226).

Podrían ser mencionados otros muchos pensadores, sin perder de vista sus influencias particulares —la teoría de Chaim Perelman consonante con su *Tratado de la argumentación*, la teoría de Manuel Atienza a partir de su obra *Las razones del derecho*, de Robert Alexy en *Teoría de la argumentación jurídica*, así como Klaus Günther y Theodor Viehweg, entre otros—, así como los detalles de la evolución de cada tendencia. Cláudia Rosane Roesler parte del acerca-

miento a Theodor Viehweg y a sus distinciones entre pensamiento dogmático y zetético, así como de las diferencias entre pensar por problemas y pensar por sistemas, ofreciendo una reflexión sobre el conocimiento jurídico vinculada al campo de la retórica, la argumentación y la tópica. También es conveniente citar los nombres de Cláudia Servilha Monteiro (*Teoría de la argumentación jurídica y nueva retórica*), Cláudia Toledo (*Teoría de la argumentación jurídica*, 2008), Cesar Antonio Serbena (también con incursiones en la lógica, particularmente en la *lógica paraconsistente* y el derecho), entre otros.

5. EL GIRO HERMENÉUTICO

En el campo de la *hermenéutica filosófica*, o, con mayor precisión, en el de la *filosofía hermenéutica*, ha tenido una fuerte aceptación el enfoque proveniente de la filosofía de Heidegger y Gadamer. La versión derivada de la *hermenéutica gadameriana* en su carácter central, aunque reforzada por aspectos, conceptos y categorías de la filosofía heideggeriana, se encuentra en Lênio Luiz Streck —*Hermenéutica jurídica y (m) crisis. Una exploración hermenéutica de la construcción del derecho* (1999)—, que constituye la muestra más visible de la recepción de una filosofía hermenéutica en el campo de la iusfilosofía, así como una referencia para el estudio del enfrentamiento crítico, sobre todo, con la hermenéutica jurídica tradicional caracterizada por la concepción hermenéutica de los métodos, típica del *paradigma de la conciencia*. Este autor afirma con insistencia la necesidad de superar el paradigma de la conciencia por parte de un *paradigma del lenguaje*, con especial atención a la cuestión hermenéutica del cambio de paradigmas. Las cavilaciones de orden filosófico-jurídico iniciadas en la mencionada obra se ven enriquecidas por aportaciones contenidas en otras de sus obras, en las que muestra mayor inclinación hacia el derecho constitucional y la teoría del derecho —como *Jurisprudencia constitucional y hermenéutica – Una nueva crítica de derecho* (2002) y *Verdad y consenso: constitución, hermenéutica y las teorías discursivas* (2011)— y en particular en la obra *¿Qué es esto – decido de acuerdo a mi conciencia?* (2012). En este libro el autor hace un cuestionamiento radical del modelo tradicional de decisión imperante en el imaginario jurídico, sobre todo en el brasileño. Expone una comprensión y una práctica fundadas y dirigidas por el *paradigma de la filosofía de la conciencia*, lo cual impide a juicio de Streck, la superación de aquello que se combate, es decir, el *positivismo jurídico*. Afirma que, además de la superación del paradigma para una teoría pospositivista,

se requiere la superación de *decidir de acuerdo con la propia conciencia*, postura típica del *paradigma de la filosofía de la conciencia*. Por lo tanto, con lo anterior, propone una mutación de paradigmas con dirección al llamado *giro-ontológico-lingüístico*, que habría que introducir en la cultura jurídica brasileña, debido a que, si los paradigmas conforman nuestra manera de entender el mundo, no hay nada puntual que indique que el derecho deba ser excluido o que pueda mantenerse al margen de los influjos de la revolución paradigmática operada en filosofía (2012, 18). Lo anterior constituye un acercamiento mínimo que pretende solo evidenciar la importancia de las ideas desarrolladas en la línea de la hermenéutica iusfilosófica. Aún bajo la guía de Streck cabe mencionar el «Dasein» —Centro de Estudios Hermenéuticos que reúne a diversos investigadores y autores que de alguna manera se ocupan de cuestiones relativas a esa vertiente de la filosofía del derecho—, así como señalar la existencia del Instituto de Hermenéutica Jurídica, responsable de la edición de la *Revista del Instituto de Hermenéutica Jurídica*. Pueden mencionarse además muchos autores que tienen en cuenta la recepción de la perspectiva del cambio de paradigma de la filosofía en sentido general y de una transformación más específica en el terreno filosófico de la hermenéutica jurídica: entre otros, Eros Grau, José Carlos Moreira da Silva Filho, Raquel Sparemberger, Margarida María Lacombe Camargo, Ivan Guérios Curi e Ivone Fernandes Morcilo Lija.

A raíz de la lógica que indica la variación paradigmática del *giro lingüístico* es necesario aludir a la *razón comunicativa* de Habermas, que ha tenido una importante recepción en el mundo jurídico brasileño en diferentes áreas del derecho, la muestra más destacada en el derecho constitucional, y de forma particular en la Escuela de Minas Generales, con Menelick de Carvalho Neto, Marcelo Cattoni (*Jurisdicción y hermenéutica constitucional*) y Álvaro Souza Cruz (*Habermas y el derecho brasileño*), por mencionar solo a algunos. Es también importante señalar que en el campo de la filosofía del derecho, el pensamiento habermasiano también ha tenido una importante recepción, pudiendo aludirse a nombres como el de Luiz Moreira con sus obras *Fundamentación del derecho en Habermas* (2002) y *Con Habermas contra Habermas* (2004).

6. LA FILOSOFÍA DEL DERECHO COMO CRÍTICA JURÍDICA

La(s) teoría(s) crítica(s) del derecho en Brasil, pese a diferencias y peculiaridades que siempre hay que tener en cuenta, se desarrolló de

acuerdo con algunos aspectos que pueden sintetizarse así: *a*) la preocupación por superar la racionalidad tradicional (idealismo/positivismo); *b*) la construcción de un nuevo enfoque de la realidad más allá de la positividad presente (teoría crítica); (*c*) la identificación de las limitaciones del formalismo lógico-positivista. En este sentido, el conjunto de *críticas* deja al descubierto la insuficiencia epistémica del positivismo basado en una lógica técnico-formal, así como de sus supuestos cientificistas frente a los desafíos planteados por la creciente complejidad de la realidad de los tiempos modernos. También es clara la preocupación de producir un discurso capaz de revelar el carácter ideológico del *paradigma iuspositivista*, con el propósito de mostrar no solo cómo es, sino la perspectiva de cómo podría ser. Estas condiciones y propósitos, en términos muy generales, propiciarían la recepción de la teoría crítica en el campo del derecho (Wolkmer, 1993, 46).

En el cometido de entender la admisión de la *crítica jurídica* en la reflexión iusfilosófica brasileña, conviene situar tal asimilación de acuerdo a sus ejes epistemológicos según su especificidad histórica que, sintonía con la interpretación de Antonio Carlos Wolkmer, correspondería a lo siguiente: *a*) *Critical Legal Studies*: movimiento de crítica de Estados Unidos con influencia en la cultura anglo-americana; *b*) *Association Critique du Droit*: surgida en Francia, recibida en el Tercer Mundo, particularmente en América Latina, y con mayor fuerza en México y Brasil; *c*) *Uso alternativo del derecho*: postura originada en Italia, adoptada por juristas europeos y latinoamericanos, entre ellos, los brasileños; *d*) *Enfoques epistemológicos de pluralismo crítico*: que posee diversos matices, destacando el modelo científico de interdisciplinariedad (Bélgica), la revisión crítica francfortiana (Alemania), la sociología de la retórica jurídica (Portugal) y la crítica marxista ortodoxa de más recientemente aceptación en Brasil (así como en otros países latinoamericanos como Chile y Colombia), la crítica psicoanalítica del derecho y la semiología jurídica con adeptos en Brasil (también en Argentina)[3].

Lo anterior concierne a los *ejes* principales de la tendencia crítica. Por lo que se refiere a los *contenidos* de la teoría crítica, es posible resaltar algunas cuestiones comunes de los distintos aportes teóricos. De manera general, se sigue aquí la caracterización desarrollada por Luiz Fernando Coelho (2003, 53-85), el cual señala la ruptura con la teoría tradicional, como momento posterior de un largo proceso

3. La información y características sobre cada uno de los «ejes» mencionados pueden encontrarse en Wolkmer (1993, 58-96).

de creación teórica. Sostiene que las categorías críticas fueron elaboradas en un contexto interdisciplinario, siempre con el propósito de formular una *teoría crítica de la sociedad*. En consecuencia, el iusfilósofo brasileño establece como líneas principales de la teoría crítica del derecho, aunado a lo expuesto, las ubicadas en el campo de la *epistemología*, la *semiótica*, la *sociología* y el *psicoanálisis*. La cuestión primordial de cada uno de los contenidos mencionados se resumen así:

a) *Vertiente epistemológica*. Las investigaciones en este campo importan a la teoría crítica en la medida en que cuestionan la pretensión de verdad de modelo positivista y neopositivista, así como las características de objetividad y neutralidad de los resultados de la producción social, particularmente en el área de conocimiento. Con su propuesta, el objeto pasa a ser comprendido no como algo «dado, sino como algo «construido». La dimensión de lo *ideológico* se enlaza a lo social en calidad de uno de sus componentes ineludibles, y no como mera *inversión* encubridora de lo real. En particular, resalta la contribución de Bachelard en relación al principio constructor («el científico como constructor de su objeto»), que permite un conocimiento que cuestiona y rompe con lo ya delimitado. La crítica, bajo esta inclinación epistemológica, hace factible continuar en el combate de la instaurada pretensión de la ciencia de ser fuente de *todo y único* conocimiento verdadero, definitivo, absoluto y capaz de responder a todos los problemas teóricos y prácticos. La ciencia deja de ser el *lugar* privilegiado de la verdad, facilitando el proceso de desdogmatización de las ciencias, abriendo además camino para la crítica de la definición tradicional y dogmática de la racionalidad jurídica, como racionalidad científica positivista.

b) *Vertiente sociológica*. En términos de Coelho, esta corriente se encuentra representada esencialmente por la sociología de Max Weber. Las aportaciones del sociólogo se caracterizan por insertarse en las concepciones de las ciencias del espíritu, así como por la importancia conferida al fenómeno del poder. Además, se adicionan los aportes de la vertiente sociológica que actúa bajo una *óptica del conflicto social*, que contrasta con la sociología de *óptica institucionalista*[4]. La óptica del conflicto social concibe a la sociedad desde el punto de vista de sus contradicciones. Da prioridad a un enfoque en el cual la sociología toma en consideración el tratamiento teórico y

4. La clasificación ha sido formulada por Pedro Demo (1983). La «sociología combativa del conflicto» es llamada por Edmundo L. de Arruda Jr. «sociología jurídica alternativa» (1993, 24), y se propone crítica, por lo tanto histórica, dialéctica de inspiración marxista (*ibid.*, 19).

práctico de la desigualdad social (Demo, 1983, 11). Por lo tanto, las participaciones con dicho contenido proporcionarían a los abogados con intereses críticos elementos y categorías tanto para hacer frente a nociones fuertemente dogmáticas, como para desarrollar nuevos enfoques relativos al fenómeno jurídico. Los puntos centrales de esta reflexión consisten en presuponer la *historicidad* de toda sociedad, así como de sus elementos, en su carácter *contradictorio y explosivo*, y en la concepción del carácter coercitivo que existe en el proceso de mantenimiento del *statu quo* (*ibid.*, 67). En esa perspectiva de *visión del conflicto* se favorece la interpretación marxista de la realidad. Las categorías y temas de la teoría crítica, tales como el trabajo, la relación capital/trabajo, la lucha de clases, los medios y modos de producción, la plusvalía, la dependencia, el subdesarrollo, la ideología, la dialéctica y la utopía adquieren prominencia.

c) *Vertiente semiológica*. Esta vertiente fue importante en la construcción del campo crítico para muchos autores, debido a que el abordaje de la pureza del lenguaje como pretensión de cientificidad, exigía ampliar el campo de actuación a partir del lenguaje. Saussure fue una de las principales fuentes de inspiración. La semiótica o semiología, con nuevos enfoques y categorías de análisis, haría posible la exploración de posibilidades hasta ahora ocultas en el mundo del pensamiento jurídico. Como ejemplo de la recepción semiológica en el ámbito de la crítica jurídica en Brasil, se cuenta con la obra de Luiz Alberto Warat, por mencionar a alguno. El citado autor señala la importancia de la semiología en la elaboración de un discurso crítico, acentuando que dentro de todo discurso existen términos ideologizados. Al respecto afirma lo siguiente:

> Desde el punto de vista semiológico, la función del «discurso crítico» es precisamente la de explicar el componente ideológico que figura en la significación de la realidad social [...]. Tal significación puede ser estudiada a partir de una familia de disciplinas distintas, de las cuales nos interesa destacar y diferenciar dos: la lingüística y la semiólogía (Warat, 1988, 37).

Al otorgar mayor importancia al ámbito connotativo es factible detectar el componente ideológico de los mensajes. La reflexión waratiana, especialmente en este aspecto, replantea críticamente el derecho, en la medida en que lo concibe como un discurso de significaciones, haciendo hincapié en la desmitificación ideológica de la retórica jurídica.

d) *Vertiente psicoanalítica*. Luiz F. Conejo pone de relieve la importancia de pensadores como Freud, Lacan, Jung y otros, en la con-

formación de la vertiente psicoanalítica, para la consolidación del pensamiento crítico en general, y particularmente en el pensamiento jurídico crítico. En Brasil se sitúa en esta línea Agostinho Ramalho, Jacinto Nelson de Miranda Coutinho, Luiz Alberto Warat y Jeanine Nicolazzi Philippi, entre otros. De esos autores, Agostinho Ramalho, Jacinto Nelson de Miranda Coutinho y Jeanine Philippi elaboraron sus ideas en torno a la temática del sujeto en la filosofía, el psicoanálisis y el derecho.

e) *Antecedentes iusfilosóficos*. Conjuntamente con las contribuciones mencionadas de orden interdisciplinario, Coelho señala también algunas de su propia iusfilosofia. El despertar de la conciencia crítica encuentra en la tradición jurídico-filosófica ciertos elementos convenientes para la construcción de la teoría crítica. En síntesis, refiere los siguientes aportes teóricos: la concepción historicista de Edmund Burke y de Savigny, con la idea de que el individuo construye el derecho; la concepción teleológica de Ihering —el derecho entendido como condición para un fin (Ihering) atendiendo especialmente a los objetivos sociales—; la separación entre el ser y deber ser (Kelsen), diferenciando el conocimiento jurídico del de las ciencias naturales, lo que constituye una aportación metodológica; la contribución del culturalismo del brasileño Miguel Reale y el argentino Cossio, para situar al derecho en la perspectiva de la dialéctica social, y de tal forma insertarlo en la experiencia histórico-social en correspondencia con una dialéctica de implicación polarizada (Reale), así como en el universo histórico de la cultura, y como objeto egológico, por lo que respecta a la dialéctica empírico-dialéctica (Cossio).

Estos son algunos de los elementos para desarrollar un análisis del derecho dentro del amplio contexto de la *filosofía crítica*, profundizar en ellos escapa de los límites de este estudio. Sin embargo, debe resaltarse que la *iusfilosofía crítica* se ocupa en este momento histórico de desmitificar el fenómeno jurídico de matiz *positivista e iusnaturalista*. La teoría jurídica crítica realiza una crítica al derecho establecido, en primer lugar, desde la óptica de un discurso de *denuncia y deconstrucción* para luego ocuparse de una *nueva propuesta*, acompañada de una *nueva construcción*. Es justamente aquí donde parece encontrarse el punto de actuación del llamado Movimiento de Derecho Alternativo, que tiene como cuestión principal la práctica jurídica y judicial. Es un movimiento que, teóricamente, se encuentra en la esfera de los desplazamientos epistémicos llevados a cabo por la teoría crítica del derecho, y que propone una práctica judicial alternativa. Clèmerson Merlin Cleve (1994, 46) esquematiza la relación de este

nuevo momento: hay una diferencia entre el derecho alternativo y la antigua teoría crítica del derecho. Gestada en el interior de las universidades, esta última se enfocaba en desmitificar el fenómeno jurídico a través de nuevos cambios epistemológicos. Se trataba de un discurso de la deconstrucción. El derecho alternativo en Brasil se desarrolló después de la aparición de este tipo de postulados y ciertamente se basa en su experiencia. Sin embargo, su propuesta es diferente. Ahora no solo aspira a criticar el *direito posto* (discurso de denuncia), sino también contribuir a la aparición de un nuevo derecho. El derecho alternativo es un *avance* en relación a la teoría crítica (Cleve, 1994).

Esta conclusión permite afirmar que la *crítica jurídica* alcanza un nuevo espacio y tiempo, presentándose en el carácter de fundamento para la práctica típica de alternatividad jurídica. En Brasil, en gran medida los llamados alternativismos históricos, desde el «derecho encontrado en la calle» hasta el movimiento de «derecho alternativo», se entrelazan en el fondo con la crítica jurídica en un sentido político-jurídico, y convergen cuando se da la necesidad de un modelo epistémico y axiológico *alternativo* para oponerse a la dogmática tradicional. También resulta importante señalar que de alguna manera se confirma la conclusión mencionada de que la clara dirección del movimiento de derecho alternativo —que coincide con el sujeto de la teoría crítica— está orientada por la práctica crítico-alternativa de un nuevo sujeto histórico: *fomentar la emancipación de las clases populares a través del derecho*.

En la línea del pensamiento crítico, cabe constatar que se está replanteando una nueva perspectiva en la línea de un *giro hermenéutico* desde el Sur, al que han aludido los *teóricos poscoloniales* o, con mayor precisión, *descoloniales* con diversas fórmulas. Por ejemplo, y entre otros, Enrique Dussel (1998) como un «giro transmoderno desde las víctimas», Walter Mignolo (2006) como «giro descolonial»; Aníbal Quijano (2005) a partir de la «colonialidad del poder», Boaventura de Sousa Santos (2007, 2014) como «giro epistemológico del Sur»; César A. Rodríguez Garavito (2005) como un «giro global del Norte hacia el Sur», o como un «giro de la negatividad a la positividad» (Ludwig, 2006). De entre las abundantes alternativas críticas, cabe resaltar la *perspectiva amplia de un pensamiento crítico y descolonial* (Mignolo, 2006), que tiene como punto de partida la irracional práctica histórica de dominación y opresión, cuyos puntos negativos constituyen todavía el centro de la *injusticia material* (y también *formal*), el más crudo del mundo periférico y semiperiférico. Con esto se quiere aludir a la necesidad de buscar un concepto de «justicia» a partir de la situación de «injusticia». La lógica del co-

lonialismo opera en tres ámbitos diferentes (Mignolo, 2006, 15): el *colonialismo del poder* (colonialismo de la economía y la política); el *colonialismo del conocimiento* (epistemológico, filosófico, científico, la relación de las lenguas con el conocimiento); y el *colonialismo del ser* (subjetividad, control de la sexualidad). Por lo tanto, el estar, el ser, el saber y el poder tienen profundas marcas de la *lógica del colonialismo*. El *giro descolonial* consiste en el desprendimiento de ese colonialismo, desde el *descolonialismo* del conocimiento, del poder y del ser. Surge la divergencia colonial. Este giro es un proceso integral para la formación de otro paradigma, refiriendo un pensamiento de coexistencia, pensamiento ordenado, colindante, en fin, pensamiento negativo, fuente de la pretensión de justicia en la exterioridad colonial. De esta forma, el pensamiento descolonial puede cuestionarse sobre lo siguiente: *¿qué tipo de comprensión necesitamos?, ¿a partir de qué?, ¿para qué?* y *¿para quién?* Y después de eso, *¿qué tipo de justicia concebimos y necesitamos?, ¿a partir de qué?, ¿por qué?* y *¿para quién?* Preguntas que puedan constituirse como el obstáculo inicial de una filosofía hermenéutica de la negatividad del descolonialismo. Una iusfilosofía descolonial.

BIBLIOGRAFÍA

Adeodato, J. M. (2002), *Ética e retórica. Para uma teoria da dogmática jurídica*, Saraiva, São Paulo.

Adeodato, J. M. (2008), «Tolerância e conceito do dignidades da pessoa humana no positivismo ético»: *Revista Maestrado en Derecho Osasco*, 2/8, 213-226.

Adeodato, J. M. (2009), *A retórica constitucional. Sobre tolerância, directos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo*, Saraiva, São Paulo.

Arruda Jr., E. de L. (1993), *A introdução à sociologia jurídica alternativa*, Académica, São Paulo.

Cleve, C. M. (1994), «A teoria constitucional e o directo altenativo (para uma dogmática constitucional emacipatórica)», en *Seleções Jurídicas* (Coad, Río de Janeiro) l, 45-51.

Coelho, L. F. ([3]2003), *Teoria crítica do direito*, Del Rey, Belo Horizonte.

Crippa, A. (coord.) (1978), *As idéias filosóficas no Brasil. Séculos XVIII e XIX*, Encuentro, São Paulo.

Dussel, E. (1998, [7]2011), *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid.

Ferraz Jr., T. (1980), *Funçao social da dogmática jurídica*, RT, São Paulo.

Ferraz Jr., T. ([2]1991), *A ciência do direito*, Atlas, São Paulo.

Ferraz Jr., T. ([2]1996), *Introdução ao estudio do direito*, Atlas, São Paulo.

Ferraz Jr., T. ([3]1997), *Teoria da norma jurídica*, Forense, Río de Janeiro.

Ferraz Jr., T. ([2]1997), *Direito, retórica e comunicação*, Saraiva, São Paulo.

Lafer, C. (2006), «Un homenaje a Miguel Reale (1910-2006)»: *Doxa*, 29, 393-403.

Ludwig, C. L. (2006), *Para uma filosofia jurídica da libertação. Paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo*, Concierto, Florianópolis.
Mascaro, A. L. (2007), «A filosofia do direito e seus horizontes»: *Revista Cult*, 112/10, 42-45.
Mignolo, W. (coord.) (2006), *Des-colonialidad del ser y del saber*, Del Signo, Buenos Aires.
Paim, A. ([3]1984), *História das ideáis filosóficas no Brasil*, Encuentro, São Paulo.
Quijano, A. (2005), «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas*, Clacso, Buenos Aires.
Santos, B. de Sousa (2014), *Epistemologías del Sur* [2007], Akal, Madrid.
Souza Jr., J. G. de (ed.) (1987), *O direito achado na rua*, UNB, Brasilia.
Steck, L. L. (2012), *O que é isto — Dedidido conforme minha consciência?*, Livraira do Advogado, Lisboa.
Torre Rangel, J. A. de la (1992), *Del pensamiento jurídico contemporáneo. Aportaciones críticas*, Miguel Ángel Porrúa Editor, México.
Villaça, A. C. (1975), *O pensamento católico no Brasil*, Zahar, Río de Janeiro.
Warat, L. A. (1988), *O senso comun teórico dos juristas*, UnB, Brasilia.
Wolkmer, A. C. (1991), *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, Académica, São Paulo.
Wolkmer, A. C. (1992), «Direito comunitário alternativo. Elementos para um ordenamiento teórico-práctico», en E. de L. Arruda Jr. (ed.), *Liçoes do direito alternativo*, Académica, São Paulo, 135.
Wolkmer, A. C. ([4]2007), *História do direito no Brasil*, Río de Janeiro.

(Traducción de Ilsse C. Torres)

FILOSOFÍA DEL DERECHO EN LATINOAMÉRICA

Rodolfo Vázquez

El contexto histórico y político-cultural latinoamericano en el que es posible hablar de una «normalización» de la filosofía en general, y de la filosofía jurídica en particular —para usar la expresión del filósofo Francisco Romero— no ha sido otro sino el de la modernidad. Pero ¿cuál modernidad? Decía Octavio Paz, en un esfuerzo de síntesis:

> [Latinoamérica] había nacido como una proyección de la visión universal de la monarquía hispánica, que albergaba una pluralidad de naciones y que se sustentaba en una filosofía: el neotomismo. Esa construcción política y la filosofía que la justificaba fueron disipadas por la historia, pero los cimientos, la fundación —la lengua, la cultura, las creencias básicas— resistieron a los cambios. Después concebimos un proyecto no menos universal: la modernidad republicana y democrática. La realización de ese proyecto exigía una crítica radical de nuestro pasado y de nuestra cultura. Tras muchas vicisitudes hemos penetrado en el mundo moderno. Vivimos un periodo de transición e ignoro cuál será el resultado de este gran proceso de cambio. En todo caso, puedo decir que nuestra suerte será la de la modernidad... y la modernidad está en crisis[1].

Paz escribía este texto en 1991. Daba inicio una década de grandes esperanzas para Latinoamérica —después de las terribles dictaduras militares y de la llamada «década perdida» de los ochenta— por lo que respecta a la instrumentación efectiva de un sistema de justicia internacional en los ámbitos nacionales y la tan ansiada consolidación democrática. Una década de transición hacia una modernidad, por decir lo menos, incierta. Con todo, el peso del pasado no era algo

1. O. Paz, *Huellas del peregrino*, FCE, México, 2010, 209-210.

que podía obviarse solo con buenos propósitos. Resulta ya un lugar común afirmar que América Latina ha sido una rezagada con relación a las tres revoluciones científico-tecnológicas modernas: se educa en el dogmatismo de la contrarreforma sin haber conocido la reforma; importa una concepción liberal e ilustrada del Estado sin una burguesía que la haya instrumentado; e incorpora el discurso de la globalización ignorando las profundas desigualdades ancestrales de nuestros pueblos. El «cesarismo», el clientelismo y la anomia generalizada seguirían siendo las características distintivas de nuestra mentalidad colectiva latinoamericana. Así, afirmaba Marcos Kaplan:

> Las normas son percibidas como inválidas o ineficaces, lo legal como ilegítimo, lo ilegal como razonable y necesario. La política del sacrificio, del esfuerzo, del trabajo, cede el lugar a la ética fundada en la especulación, la esperanza de ganancia rápida, la reposición del capital en poco tiempo, el consumismo ficticio respecto al estado real de la economía nacional. La delincuencia es así generada, no solo por las estructuras económicas y sociales, sino por ciertos rasgos de mentalidad colectiva y de la cultura predominante, que son creados y desarrollados históricamente, y en la interdependencia con aquellas (Kaplan, 2002, 364).

La última ola democratizadora hizo pensar a muchos que había llegado la hora de América Latina para transitar —como ya se estaba operando en Europa desde hacía muchos años— de un Estado legislativo hacia un Estado constitucional de derecho. A partir de la década de los noventa asistimos en América Latina, y México no es la excepción, a un reposicionamiento de la democracia constitucional. Este consenso en torno al constitucionalismo democrático, como explica el constitucionalista chileno Javier Couso, se operó tanto desde la izquierda como desde la derecha. Por el sector de la izquierda, la ola dictatorial de los años precedentes, traducida en términos de tortura, desapariciones, ejecuciones extrajudiciales y otras violaciones a los derechos humanos, llevó a este sector a valorar instituciones constitucionales como el *habeas corpus* o el debido proceso. Asimismo, la caída de los socialismos reales planteó a la izquierda la necesidad de promover los derechos fundamentales, y aceptar atrincherarlos en las cartas constitucionales, como un elemento necesario de cualquier régimen político razonable. Por el sector de la derecha, el pragmatismo económico les condujo a la convicción de que «sin un Estado de derecho sólido que estableciera derechos de propiedad claros, un poder judicial independiente y una fuerza pública bien organizada, los países más atrasados no alcanzarán el desarrollo económico» (Cou-

so, 2010, 38). Los sectores más conservadores comenzaron a valorar las contenciones propias incluidas en los diseños constitucionales. De esta manera, sea por la vía dogmática o por la vía orgánica, la democracia constitucional se presentaba como la única alternativa posible para alcanzar los consensos necesarios de gobernabilidad.

Esta ola constitucional, propia de las democracias representativas, comenzó a tomar cuerpo a partir de varios ejes de análisis y de demandas sociales: 1. la construcción de un modelo de Estado de derecho caracterizado por el reconocimiento y la efectividad del más amplio elenco de derechos humanos, que incluyera los derechos civiles y políticos, así como los económicos, sociales, culturales y de tercera generación; 2. el atrincheramiento de estos en la norma suprema constitucional reforzada por los instrumentos propios del derecho internacional de los derechos humanos; 3. la organización y preparación de un cuerpo judicial progresista, independiente e imparcial, que garantizara la judiciabilidad de los derechos, especialmente de los sociales, con deferencia —que no subordinación— hacia los órganos de representación popular; 4. la construcción de una democracia incluyente que abriera los canales adecuados para el reconocimiento de las minorías étnicas, los grupos vulnerables y los colectivos mayoritarios históricamente excluidos; 5. el empoderamiento de estos grupos a través de mecanismos procesales reconocidos legal y judicialmente, como el *habeas corpus*, la tutela, el amparo y las acciones colectivas; y 6. todo lo anterior, con el fin de construir una sociedad más homogénea y plural a partir de la implementación de políticas públicas que hicieran valer el principio de igualdad para tutelar las diferencias y reducir las desigualdades económicas y materiales.

Existen razones para pensar que en América Latina este proyecto de democracia constitucional ha cumplido escasamente con las promesas anunciadas. Desde finales de los noventa y hasta la fecha se ha percibido en la región lo que algunos han denominado una «epidemia de poderes especiales». Todo indica, como bien decía Eugenio Zaffaroni, que lejos de enfilarnos desde un Estado legal de derecho a uno constitucional, involucionamos, de nueva cuenta, hacia un Estado «decretal» de derecho (Zaffaroni, 2004, 120). Lejos de consolidar una cultura de la legalidad robusta en el marco de un Estado democrático y social de derecho, nos encaminamos hacia una cultura de la (i)legalidad o, en términos de Guillermo O'Donnell, a un *un(rule) of law* en donde lo que priva es una «ciudadanía de baja intensidad»:

> Quiero con esto decir que todos tienen, al menos en principio, los derechos políticos que corresponden a un régimen democrático, pero

> a muchos les son negados derechos sociales básicos, como lo sugiere la extensión de la pobreza y la desigualdad [...] A estas personas se les niegan también básicos derechos civiles: no gozan de protección ante la violencia provincial ni ante diversas formas de violencia privada, se les niega el fácil y respetuoso acceso a las instituciones del estado y a los tribunales; sus domicilios pueden ser allanados arbitrariamente, y, en general, son forzados a llevar una vida que no solo es de pobreza sino también de sistemática humillación y miedo a la violencia [...] Estas personas, a las que llamaré el sector popular, no son solo materialmente pobres, son también legalmente pobres (O'Donnell, 2003, 91).

El sociólogo chileno Jorge Larraín ha expresado esta situación con una frase intimista y contundente: vivimos en el «síndrome de desesperanza aprendida» (Larraín, 2009). No se trata solo de desplazados, sino de un número creciente de individuos que han perdido la ilusión de un futuro y les resulta insostenible la persistencia en un clima de incontrolable inseguridad. Tal parece que un buen sector de nuestras poblaciones vive en una dinámica que el iusfilósofo brasileño Óscar Vilhena ha caracterizado con los términos de «invisibilidad de los extremadamente pobres», demonización de los que cuestionan el sistema» e «inmunidad de los privilegiados», o de los detentadores fácticos del poder (Vilhena, 2007, 29 ss.). Trilogía que se corresponde con otra, no menos dramática: la corrupción, ineficiencia e impunidad de nuestros gobernantes. Por ello, tiene razón Ernesto Garzón Valdés cuando critica a un buen número de estudiosos latinoamericanos por vivir bajo el «velo de la ilusión» y disimular nuestros fracasos bajo eufemismos como el que encierra la expresión «transición a la democracia», que solo justifica el «retraso» o el «apartamiento de la meta proclamada»; o bien, vivir bajo la ilusión de un «Estado de derecho» cuando existe una distancia abismal entre las reglas formales y las reglas vividas:

> Hablar de la vigencia del *rule of law* es, en la mayoría de los países de América Latina, desfigurar la realidad jurídica y despistar a quien quiera interesarse por las normas que rigen el comportamiento de gobernantes y gobernados en amplios campos de la vida social. A quien tenga predilección por las citas literarias, me permito recordarle la siguiente frase de un personaje de Alejo Carpentier «como decimos allá, 'la teoría siempre se jode en la práctica' y 'jefe con cojones no se guía por papelitos'» (Garzón Valdés, 2009, 205-243).

Los signos que se manifiestan actualmente en buena parte de los países de la región no invitan, ciertamente, al optimismo: el antece-

dente del fujimorismo y los actos de corrupción y nepotismo de los sucesivos gobiernos en Perú; el populismo autoritario que se percibe en los gobiernos de Nicaragua, Venezuela, Ecuador, Paraguay y Bolivia; el abusivo uso de los decretos de necesidad y urgencia, y la ineficiencia e impunidad de los gobiernos argentinos desde Menem a la fecha; la violencia generalizada por la delincuencia organizada y las políticas represivas —que no preventivas— en Colombia y México; la pobreza endémica de buena parte de los países centroamericanos y del Caribe; la humillante desigualdad económico-social en toda la región, pero de manera más acuciante en países emergentes como Chile y Brasil[2].

Quizás sea el momento, como dice Roberto Gargarella, de pensar a fondo en el rediseño de una maquinaria institucional que ya se percibe como «exhausta». Vale la pena citar *in extenso* un texto suyo escrito con ocasión del bicentenario de la independencia en varios países de la región:

> Después de más de 200 años de vida del constitucionalismo moderno, entendido este a partir de sus rasgos básicos —la adopción de una declaración de derechos y de un sistema de «frenos y contrapesos»— no puede decirse del mismo que su funcionamiento haya sido exitoso, particularmente en una mayoría de países de América. Tal mayoría de países sigue viéndose afectada por sistemas políticamente inestables y económicamente muy desiguales; en donde las violaciones de derechos humanos son un hecho habitual; las ramas políticas del gobierno tienden a funcionar con independencia de cualquier reclamo ciudadano, mientras se encargan de moldear normas a medida de intereses privados; los tribunales aparecen como órganos de difícil acceso público, que tienden a decidir en favor de los poderosos, criminalizando a quienes protestan; y en donde el debate público (tanto en las campañas electorales como, especialmente, en los periodos que transcurren entre una elección y otra) destaca por la pobreza de su contenido. [...] Según entiendo, la gravedad de las deficiencias institucionales en juego nos obligan a dejar de lado la idea según la cual lo que se requiere es «perfeccionar» o «pulir» algunos aspectos de dicho esquema. [...] existe urgencia por repensar las causas de lo que es, en definitiva, un fracaso institucional con consecuencias ya trágicas (Gargarella, 2020, 7-8).

2. El primer *Informe regional sobre desarrollo humano para América Latina y el Caribe* (2010), elaborado por el PNUD, arroja cifras muy preocupantes: 10 de los 15 países más desiguales del mundo se encuentran en América Latina y el Caribe. De acuerdo con el coeficiente de Gini del ingreso de la región —el indicador más usado para medir la desigualdad— es un 65 % más elevado que el de los países de ingreso alto, un 36 % más alto que el de los países del este asiático y un 18 % más alto que el promedio de África subsahariana. Mención aparte, y como islotes en una indecencia generalizada, merecen Costa Rica y Uruguay.

Resulta notable que en este panorama poco alentador se haya desarrollado en algunos países de la región, desde mediados del siglo pasado, una filosofía del derecho que, sobre todo, ha tenido el mérito de traducir los grandes temas y debates de los países más avanzados, y haberlos sabido incorporar a las demandas y exigencias propias de la región. Con ello se ha construido, digámoslo así, una agenda de problemas latinoamericanos, que han ocupado la atención de nuestros principales iusfilósofos una adecuada teoría de las normas y de los ordenamientos jurídicos a partir de modelos clásicos y de la más reciente incorporación del llamado neoconstitucionalismo; los análisis en torno a la moderna teoría de la argumentación y su fructífera aplicación en sede judicial; una sólida teoría de la justicia en diálogo recurrente con otras disciplinas prácticas como la política y la economía. Sobre una teoría de la justicia pensemos, por ejemplo, en el debate en torno a los derechos humanos, y de manera especial, sobre los derechos sociales y su necesaria judicialización; las reflexiones sobre los problemas de una región caracterizada por su multiculturalidad y el lugar de las poblaciones indígenas en un entorno globalizador; las propuestas de construcción de un Estado democrático y social de derecho en sociedades profundamente polarizadas en términos de pobreza y desigualdad; o bien, los estudios sobre la exigencia de responsabilidad a nuestros gobernantes —transparencia, rendición de cuentas, eficiencia, control de la impunidad— y la urgente necesidad de construir un tejido social cohesionado con una ciudadanía crítica y activa. Estos y otros tantos problemas han obligado, también, al replanteamiento de la enseñanza de nuestra disciplina en las aulas universitarias y la necesaria renovación de nuestra planta de docentes y de investigadores. Es esta una tarea ardua que ha encontrado innumerables resistencias; sobre todo, si pensamos en el tradicional conservadurismo que caracteriza a nuestras facultades de derecho, pero, indudablemente, es un pendiente impostergable.

No ha sido una tarea sencilla intentar organizar y sintetizar el pensamiento iusfilosófico latinoamericano desde el Río Bravo hasta la Patagonia de manera que dé cuenta de la variedad y complejidad de autores y escuelas, con las peculiaridades propias de la región, en su conjunto, y de cada uno de los países. Una restricción impuesta para este ensayo es la de no abordar dos países, Argentina y Brasil. No cabe duda de que la relevancia de la producción iusfilosófica argentina y las características propias de la historia y cultura lusoamericanas son razones más que suficientes para justificar un tratamiento especial y por separado.

Otra restricción tiene que ver con la temporalidad. Si bien es posible rastrear los orígenes de dos de las teorías más recurrentes en los debates iusfilosóficos modernos —el iusnaturalismo y el positivismo jurídico— desde los movimientos independentistas en la región en los inicios del siglo XIX, no es sino hasta la década de los años cuarenta del siglo XX cuando es posible hablar de una «normalización» de la filosofía jurídica. Lo mismo que Romero aplica a los «fundadores» de la filosofía latinoamericana —Antonio Caso, José Vasconcelos, Carlos Vaz Ferreira, José Ingenieros, Alejandro Korn, Enrique Molina, Alejandro Deústua, Raimundo de Farías Brito— es posible extenderlo a nuestra disciplina: se adquiere una presencia y una sistematización, que no había tenido antes, y se pasa de una «improvisación fácil» hacia un trabajo «metódico y riguroso» realizado sobre la base de una información directa respecto de la producción filosófica de los países europeos. Entre los iusfilósofos cabe mencionar a Carlos Cossio, Luis Recaséns Siches, Juan Llambías de Acevedo, Eduardo García Máynez, Rafael Pizani, Miguel Reale, Ambrosio Gioja, Luis Eduardo Nieto Arteta, Jorge Millas y Francisco Miró Quesada.

No todos los países de la región han recibido igual tratamiento en este ensayo, en buena medida debido a la escasa contribución a la disciplina o a la reiteración de problemas y debates ya suficientemente desarrollados en otras latitudes y trasladados sin un aparato crítico adecuado. Con todo, se ofrece un conjunto representativo que permite dar una idea bastante objetiva del pensamiento y la producción latinoamericanos. El orden en la exposición de cada país sigue un criterio estrictamente alfabético[3].

COLOMBIA

La fundación del Instituto de Filosofía y Letras de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional, en 1946, se considera como el momento de «normalización» de la filosofía en Colombia. Dos obras marcaron decisivamente el inicio de la filosofía iusfilosófica moderna: *Lógica, fenomenología y formalismo jurídico* de Luis Eduardo Nieto Arteta, considerado el primer difusor de la teoría pura de Kelsen en Colombia, y *El ambiente axiológico de la teoría pura del derecho*

3. Para la presentación de los países incluidos en este ensayo he incorporado de manera sintética, y adaptada a las exigencias de este trabajo, las ideas y comentarios que he recibido por escrito de Pablo Ruiz Tagle (Chile), Minor Salas (Costa Rica), Leonardo García Jaramillo (Colombia), David Sobrevilla (Perú), Óscar Sarlo (Uruguay) y Julia Barragán (Venezuela). A todos ellos les agradezco su invaluable colaboración.

de Rafael Carrillo. Ambas obras contribuyeron determinantemente a romper con el pasado filosófico neotomista que imperaba hasta ese entonces desde el proyecto ideológico plasmado en la Constitución regeneracionista de Núñez y Caro. Otras figuras importantes en la normalización de la filosofía jurídica en Colombia fueron Cayetano Betancur, fundador en 1951 de la que es considerada ahora la principal revista filosófica colombiana: *Ideas y valores*; el jurista Jaime Vélez Sáenz, cuya importancia en la rama analítica es altamente apreciada; y Abel Naranjo Villegas, quien estudió filosofía con Manuel García Morente y Francisco Romero.

La discusión entre iusnaturalistas y iuspositivistas, como en gran parte de los países de habla hispana, ocupó un lugar central en los debates sobre la naturaleza del derecho. El positivismo en particular en su versión kelseniana ejerció un influjo que aún enseña sus consecuencias en el diseño de los programas de estudio en todo el país. De igual manera, el iusnaturalismo ejerció una influencia determinante en los temas y los contenidos de la reflexión iusfilosófica. Debido a que el núcleo del iusnaturalismo afirma que ciertos principios de derecho natural —inmutables y eternos— existen por encima de las leyes humanas, resultó favorable para articular una concepción basada en que esos principios eran aquellos defendidos por la fe católica. En Colombia se debió esperar hasta la promulgación de una constitución liberal laica en 1991, y en particular a la instauración de un tribunal que garantizara los derechos allí consagrados, para que se decidiera sobre temas hasta entonces ideológicamente censurados como el aborto, la eutanasia, los derechos para las parejas del mismo sexo y la implementación de políticas de discriminación positiva.

El realismo jurídico norteamericano se ha estudiado más que el escandinavo, con excepción de Alf Ross. Otras tendencias han sido la propuesta jurídico-democrática de Habermas y su teoría discursiva que se conoce en el país gracias a Guillermo Hoyos Vázquez y su discípulo Óscar Mejía Quintana, autor este último de la primera publicación sobre la filosofía jurídica del autor germano. Desde entonces Mejía Quintana ha investigado sobre temas de filosofía política y crítica a la jurisprudencia constitucional como puede apreciarse en sus libros *Derecho, legitimidad y democracia deliberativa* y *Teoría política, democracia radical y filosofía del derecho*. Por su parte, Hoyos publicó, junto con Ángela Uribe, la compilación *Convergencia entre ética y política*.

El cambio en el paradigma interpretativo del derecho de Dworkin, sus críticas al liberalismo político mediante su propuesta del liberalismo igualitario y sus tesis sobre los principios generales del

derecho han sido particularmente relevantes en Colombia fundamentalmente desde 1991. Rodolfo Arango ha ejercido una influencia determinante en la recepción curricular y doctrinaria de las teorías de Dworkin, tanto sus tesis jurídicas ligadas a la interpretación del derecho, como las tesis filosófico-políticas relacionadas con las concepciones no-agregativas de la democracia y los derechos como cartas de triunfo frente al poder, lo que puede apreciarse en sus libros *¿Hay respuestas correctas en el derecho?* y *Derechos humanos como límites a la democracia*.

La teoría feminista del derecho ha encontrado un campo de fructífero cultivo en la Universidad de los Andes a través de publicaciones como la obra colectiva coordinada por Cristina Motta y Macarena Sáez, de la Red Alas, *La mirada de los jueces. Género en la jurisprudencia latinoamericana*, y también, en buena medida, debido al trabajo de ONG que reivindican derechos de igualdad para las mujeres. Los estudios críticos del derecho (en particular Kennedy) se ha desarrollado en los trabajos de Diego López Medina. Este investigador es uno de los teóricos del derecho más influyentes en la actualidad. Primero publicó sobre temas de filosofía del derecho en sentido estricto, ligados con la filosofía de Platón, y recientemente, en sus libros *El derecho de los jueces* y *La letra y el espíritu de la ley*, ha trabajado sobre la teoría del precedente, los problemas ligados con los trasplantes jurídicos y ha señalado direcciones en torno a la discusión sobre la interpretación jurídica y sus métodos.

La interpretación jurídica, y en particular la interpretación constitucional, es uno de los temas cardinales en la agenda de trabajo iusteórico. Es abundante la producción local sobre la teoría de la argumentación jurídica de Alexy, la cual se conoce gracias a la docencia y la producción intelectual de Rodolfo Arango —en su libro *El concepto de derechos sociales fundamentales*, con prólogo del propio Alexy—, Carlos Bernal Pulido y Gloria Lopera, así como a las traducciones de Luis Villar Borda. El neoconstitucionalismo no solo ha sido influyente sino que se han hecho aportes al canon trasnacional desde la doctrina y la jurisprudencia colombianas. Los trabajos de Bernal Pulido, primero desde el derecho constitucional de raigambre alexyana en *El principio de proporcionalidad y los derechos fundamentales*, hasta los más recientes, en torno a la filosofía del lenguaje, en *El neoconstitucionalismo y la normatividad del derecho*, han contribuido a configurar la naciente agenda de investigación en los terrenos de la teoría constitucional y la filosofía del derecho en sentido lato.

Se ha estudiado también la obra de Toulmin, Perelman, MacCormick, Aarnio, Peczenik y Atienza; la hermenéutica, específicamente

en el sentido técnico de la modernidad a partir del siglo XIX (particularmente Gadamer) y la tópica jurídica de Viehweg. Rodrigo Uprimy Yepes y Andrés Abel Rodríguez publicaron el opúsculo *Interpretación judicial* en el cual se aborda el clásico problema del ámbito de la interpretación judicial, su práctica y sus límites, así como las principales teorías de la interpretación jurídica.

La teoría de los campos sociales de Bourdieu ha permitido realizar interesantes articulaciones entre el discurso jurídico y el sociológico. Los estudios sobre la normatividad y las necesidades sociales desde distintos ámbitos como el poder judicial, la débil democracia, los déficits de representación, la teoría constitucional, por ejemplo, han recibido atención rigurosa desde hace algunos años, especialmente por Uprimy, César Rodríguez y Mauricio García Villegas. La obra colectiva *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, que García Villegas coordinó con Boaventura de Sousa Santos, así como *Jueces sin Estado* y su más reciente *Sociología y crítica del derecho* constituyen sin duda una de las aportaciones más significativas al estado del arte.

La inclinación hacia la filosofía moral y política en Colombia constituye un pronto reflejo de los desarrollos que esta rama ha mostrado en otros países iberoamericanos que a su vez se corresponde con el resurgimiento del pensamiento político global por la obra de Rawls. Un referente sobre la importancia de la teoría rawlsiana en la academia local lo constituyen las actividades realizadas con motivo de su fallecimiento entre los que cabe destacar el trabajo monográfico editado por Leonardo García Jaramillo, *John B. Rawls: El hombre y su legado intelectual* y en el cual se reúnen contribuciones de su discípulo y profesor asistente, Thomas Pogge, su colega Martha Nussbaum, así como de los principales expertos colombianos: Óscar Mejía Quintana, Francisco Cortés Rodas y Delfín Ignacio Grueso. Dentro de las concepciones normativas de la democracia cabe destacar los análisis sobre la concepción deliberativista de esta y la importancia de las virtudes cívicas. En la obra colectiva editada por Andrés Hernández, *Republicanismo contemporáneo. Igualdad, democracia deliberativa y ciudadanía*, se encuentran varios textos sobre el tema.

Por último, la propia realidad del Estado colombiano ha propiciado diversos tipos de investigaciones, tales como lo relativo a lo multiétnico y pluricultural, pero en particular la consagración constitucional de los derechos de las poblaciones indígenas y su garantía por parte de la Corte Constitucional. Se distinguen los trabajos de Daniel Bonilla, *La constitución multicultural* y Ángela Uribe, *Petróleo, economía y cultura. El caso U'wa*, sobre los derechos culturalmente diferenciados.

En un tono categórico y crítico, no carente de realismo, Minor Salas (2007) sostiene que «en Costa Rica —y me temo que en buena medida en Centroamérica— no existe realmente filosofía del derecho. [...] A tal extremo se ha llegado que, en muchas universidades, la asignatura ya se suprimió; es decir, forma parte de anaqueles históricos y de proyectos curriculares fallidos, o no existe del todo». El desencanto de estas frases —más significativo proviniendo de uno de los países emblemáticos de la zona por su reconocida estabilidad social y democrática— no debe impedirnos destacar el trabajo personal y la contribución académica de figuras como Enrique Pedro Haba y, en generaciones más jóvenes, la del mismo Minor Salas, y Gustavo González Solano.

Haba, de origen uruguayo, comienza una brillante carrera en Europa y desde 1978 se incorpora como catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Costa Rica hasta su retiro en 2006. Su pensamiento se inserta en lo que él mismo califica como una concepción crítico-realista o heurístico-negativa del derecho y de la teoría social en general. Dicha concepción, más que un conjunto de postulados teoréticos (por ejemplo, escepticismo epistemológico, orientación analítica, individualismo empírico) se caracteriza por una actitud intelectual frente a los problemas del conocimiento. Una lectura atenta de sus obras, entre las que cabe destacar *La idea del totalitarismo y la libertad individual*, *Tratado básico de derechos humanos, pedagogismo y «mala fe»*, *El espejismo de la interpretación literal* y *Metodología jurídica irreverente*, revelará su especial inclinación mental por lo que él denomina «cuestiones de grado». El *leitmotiv* es, esencialmente, una preocupación por evidenciar y desarticular los vicios de razonamiento en que se incurre usualmente cuando se examinan temas de tipo social, jurídico, político y sociológico. Dentro de los vicios más criticados y combatidos en sus libros están el llamado «síndrome normativista de los juristas», las falsas generalizaciones o «falacia del todo», la «concepción misionera de las ciencias sociales» y las «falacias de falsa oposición».

Las investigaciones de Minor Salas, profesor en la Universidad de Costa Rica, se despliegan en tres campos diferentes, pero relacionados entre sí: la filosofía del derecho, el derecho penal y la epistemología de las ciencias sociales. Sus trabajos se debaten, por un lado, con la idea de que algunos fenómenos sociales y jurídicos pueden (deben) ser sometidos a criterios de racionalidad y argumentación (racionalismo crítico) y, por otro lado, con la desalentadora compro-

bación de que justamente esos criterios de racionalidad, aun cuando se elaboren adecuadamente en la metateoría del derecho o de la teoría social, tienen escasísimas o nulas posibilidades de implementación en la praxis vital de las relaciones sociales y jurídicas en general (*People Skepticism*). Las instituciones jurídicas, y en particular los discursos jurídicos que versan sobre esas instituciones —no importa si es en el campo legislativo, judicial o, propiamente, en la teoría académica, o sea, en la dogmática jurídica que se elabora en las facultades de derecho—, juegan, según Salas, básicamente el papel de *legitimaciones simbólicas* de la acción humana.

Gustavo González Solano, también profesor en la Universidad de Costa Rica, por su parte, se autodefine como un «científico cognitivo», con una fuerte influencia de lo que, genéricamente, se podría llamar, filosofía analítica. Actualmente, sus investigaciones filosóficas se orientan hacia el estudio de la semiótica y la lógica (formal y no formal) de los discursos jurídicos, mediante los cuales quiere describir los procesos interpretativos, deductivos, abductivos y heurísticos llevados a cabo por los abogados y los jueces. El propio González Solano estima que sus investigaciones se ubican en lo que él llama: la etapa posmorrisiana, no creyendo, por ende, en naturalezas jurídicas innatas, ni esencias, ni paleosimbolismos, ni conceptualismos. Su propósito es hacer explícitos los procesos de dudosa procedencia y validez cognitiva en el campo jurídico, con la finalidad de implementar bases éticas y científicas para su optimización, pero sin guardar esperanza alguna de que ellas sean adoptadas o seguidas en la práctica.

CHILE

Acorde con las tendencias imperantes fuera de las fronteras chilenas, durante la década de los años treinta fue posible presenciar cómo el positivismo jurídico —en un ambiente fuertemente comprometido con las tesis iusnaturalistas— llegaba a las aulas y demás espacios de discusión extendiendo su influencia en los intelectuales, filósofos y juristas chilenos. Así, por ejemplo, se destaca el valioso aporte del filósofo Jorge Millas (1917-1982), quien en la filosofía jurídica podría enmarcarse dentro de la tendencia del formalismo axiológico y un pensamiento cercano al socialismo democrático. Si bien recibe influencia kelseniana, afirma que el fundamento último del derecho es el poder social que lo establece; se preocupa del estudio de las normas, especialmente de los valores jurídicos y de la naturaleza del de-

recho, llegando a identificar como el único valor a la seguridad jurídica. Quizás producto del contexto histórico que vive el país y de su recelo por las influencias de la ideología y de la politización de la academia, Millas identifica tal valor con lo que es conocido como el Estado de derecho. En 1960 se publica su libro *Filosofía del derecho* que refleja su incesante estudio en esta disciplina. Su aporte se materializa también en la defensa de la universidad chilena. Así lo expresa de manera clara e incisiva en 1981, en su conferencia «Análisis de la universidad actual» que en forma dramática denomina «universidad vigilada» frente a la intervención militar de la que era víctima en los años de dictadura pinochetista (1973-1990).

Ya iniciada la segunda mitad del siglo XX es posible presenciar en la historia chilena la llegada de nuevas corrientes absolutamente reformadoras de las tendencias imperantes. Al respecto, cabe destacar el inmenso legado del profesor Eduardo Novoa Monreal (1916-2007) en la década de los sesenta e inicios de los setenta, quien paralelamente a su legado político como asesor jurídico del gobierno de Salvador Allende, divulgó su pensamiento jurídico en el Derecho penal y la filosofía del derecho. En sus *Obras escogidas: una crítica al derecho tradicional* es posible reconocer los principales lineamientos de su doctrina vinculados estrechamente a la influencia del marxismo en su relación con el cristianismo y la necesidad de justificar cambios políticos profundos en esa época en Chile. En efecto, el análisis jurídico de Novoa parte de una constatación de la realidad chilena: «la subsistencia de enormes diferencias en la distribución de la riqueza y la existencia de una enorme masa, [...], colocada en posición de franco menoscabo [...]». De esta manera, distingue entre la organización social y el ordenamiento jurídico. La primera no es determinada por el derecho, sino por elementos como la política y la economía; el derecho, como conjunto de normas positivas, se define en su concepto y fines en una relación instrumental con esta realidad. Así, según Novoa, será derecho inocuo el que hace subsistir ese tipo de sociedad, y solo será derecho justo aquel que tiene como objetivo modificar y eliminar dichas diferencias en la distribución de la riqueza y en la calidad de vida de las personas.

Posteriormente, el positivismo jurídico en su versión kelseniana alcanza su momento de mayor influencia en la cátedra de Antonio Bascuñán y de Agustín Squella, quienes a través de su participación activa en la vida académica, intelectual y profesional extienden la influencia de esta forma de pensamiento. Agustín Squella ha publicado diversos libros que reflejan su trabajo docente y su importante aporte al estudio de la filosofía del derecho en Chile. Por ejemplo, se desta-

ca entre sus trabajos la tesis publicada con el título *Derecho y moral. ¿Tenemos obligación moral de obedecer el derecho?*; y sus libros *Introducción al derecho*, *Estudios sobre derechos humanos*, *Positivismo jurídico, democracia y derechos humanos* y *Filosofía del derecho*. En este último, Squella expresa su positivismo jurídico metodológico, que formula de la mano de Norberto Bobbio, y asume la unidad del derecho (teoría monista) estableciendo una distinción —pero no separación— entre el derecho y la moral considerándolos como «órdenes normativos distintos». La recepción del pensamiento de Norberto Bobbio en Chile se debe a Squella, a quien dedicó la publicación de su libro *Norberto Bobbio: Un hombre fiero y justo*.

Más avanzado el siglo XX Enrique Barros, influido por los trabajos de Dworkin en su artículo «Reglas y principios en el derecho», y también en su trabajo de doctorado, critica el positivismo y señala: «[...] el enfoque estrictamente lógico tiene sus serias limitaciones, no siempre comprendidas por los teóricos analíticos, demasiado marcados por los objetivos de formular una teoría general o de agotar el concepto de derecho».

Con la llegada de la década de los noventa, periodo protagonizado por el retorno de Chile a la democracia, aparecieron innovadoras corrientes de análisis del derecho. Dichas corrientes se caracterizan por involucrar ciencias y miradas ajenas al análisis tradicional de la ciencia jurídica. Nos referimos aquí al análisis económico del derecho, al análisis feminista del derecho, al análisis literario del derecho, etc. En sus inicios la adopción de estas nuevas corrientes por el campo doctrinal chileno fue muy pausada, debido a la desconfianza de ingresar al análisis jurídico otras disciplinas ajenas que no comparten los principios básicos de las ciencias jurídicas. No obstante, con el correr del tiempo la academia chilena ha incluido estas corrientes en su análisis, lo que se puede observar en las crecientes publicaciones al respecto y en su mayor presencia en las aulas universitarias. Sin duda la corriente más popular en Chile entre estas nuevas perspectivas ha sido el análisis económico del derecho, el que no solo ha irrumpido en la filosofía del derecho, sino también en los estudios de derecho civil contractual. Por otra parte, una crítica rigurosa al positivismo jurídico puede hallarse en los trabajos de Fernando Atria tales como «Creación y aplicación del derecho: entre el formalismo y escepticismo» y «La ironía del positivismo jurídico». Su libro *On Law and Legal Reasoning* es, sin duda, una de las aportaciones más lúcidas a la teoría del derecho contemporánea.

En los últimos años los trabajos de Joaquín García Huidobro y Cristóbal Orrego han intentado actualizar el iusnaturalismo e incor-

porarlo en el discurso filosófico vigente. En esta línea destaca el libro *Razón práctica y derecho natural*, en el que García Huidobro analiza los principales rasgos de la filosofía iusnaturalista de Tomás de Aquino tal como ha sido expuesta más recientemente por el profesor de Oxford, John Finnis. A su vez, Orrego en *H. L. A. Hart, abogado del positivismo jurídico*, correspondiente a su tesis doctoral, critica los principales lineamientos de la teoría de Hart, paradigma del positivismo jurídico en la segunda mitad del siglo XX. Especialmente analiza la eventual separación conceptual entre moral y derecho y concluye que la referencia a fines y valores es indispensable para la comprensión del derecho positivo, entre ellos, la idea de bien común como elemento constitutivo de este.

Por lo que respecta al legado de Hart, es importante destacar el trabajo de Carlos Peña quien en sus diversas publicaciones ha fomentado y revitalizado el espacio de este autor, paradigmático del positivismo jurídico, en la discusión filosófica jurídica chilena de las últimas décadas. Otro tanto cabe decir de su análisis del pensamiento de Ronald Dworkin y John Rawls. El estudio de este último y de su obra ha tenido también una gran influencia en Chile y son muy variados los que se han dedicado a estudiar y divulgar sus trabajos, entre ellos, Pablo Ruiz Tagle, «La prioridad del derecho sobre el bien en la *Teoría de la justicia* de John Rawls», y el mismo Carlos Peña en su reciente obra *Rawls: el problema de la realidad y la justificación de la filosofía política*. De igual manera, la filosofía política y particularmente la versión republicana de esta ha tenido un impacto muy decisivo en la filosofía del derecho chilena más reciente como puede apreciarse en el libro de R. Cristi y P. Ruiz Tagle, *La República en Chile. Teoría y práctica del constitucionalismo republicano*.

MÉXICO

La filosofía del derecho contemporánea en México, desde mediados de los cuarenta, comenzó a girar en torno a cuatro personalidades, dos de ellas originales y reconocidas internacionalmente: Luis Recaséns Siches (1903-1977) y Eduardo García Máynez (1908-1993), y las otras dos, brillantes y más locales, Guillermo Héctor Rodríguez (1910-1988) y Rafael Preciado Hernández (1908-1991). La influencia de este primer grupo puede prolongarse con alguna fuerza intelectual hasta los primeros años de la década de los setenta, si bien desde principios de los sesenta hay que reconocer que las filosofías que daban cuenta de sus propuestas en el campo jurídico comenzaron

a ser rebasadas por otras ideas filosóficas. Por aquellos años la filosofía analítica, por ejemplo, irrumpía en México con gran vitalidad.

Recaséns Siches, exiliado en México en 1937, desarrolla su prolífica actividad académica en la Universidad Nacional Autónoma de México. A partir del raciovitalismo de su maestro Ortega y Gasset y en obras como *Vida humana, sociedad y derecho* y *Tratado general de Filosofía del Derecho*, Recaséns estructura una concepción del derecho, que como producto cultural, se entiende como «una forma objetivada de la vida humana», es decir, «un conjunto de significaciones que constituyen reglas para la conducta humana». De igual manera, el derecho debe comprenderse como un conjunto de normas elaboradas para la realización de valores (axiología jurídica), que se integran existencialmente alrededor del principio de dignidad de la persona humana. En una última etapa de su pensamiento y llevando el vitalismo hasta la teoría del discurso racional, Recaséns perfila con cierta originalidad, en su libro *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y lógica «razonable»*, una lógica de la razón vital o lógica de la acción, que distingue claramente de una lógica formal. Con ello, podría alinearse su concepción, con justicia, dentro de las modernas teorías de la argumentación.

Eduardo García Máynez defendió, de la mano de su maestro en Alemania, Nicolai Hartmann, una axiología objetivista, misma que le sirvió de fundamento para justificar la obligatoriedad o validez de las normas jurídicas. Pero su objetivismo no lo compromete con las tesis iusnaturalistas. Para Máynez, el derecho natural no es propiamente hablando, derecho. En su libro *La definición del derecho. Ensayo de perspectivismo jurídico*, ahora bajo la guía de Ortega y Gasset, desarrolló su teoría de los tres círculos. En ella sostiene la idea de que el derecho es susceptible de tener tres definiciones diversas que corresponden a tres perspectivas distintas con respecto a la noción de validez: formal, intrínseca y positiva. Esta división solo tiene un valor teórico y la reunión de las tres notas en todos y en cada uno de los preceptos que forman un ordenamiento jurídico constituyen el caso límite o ideal de realización de la justicia. En una etapa posterior de su pensamiento, y durante quince años, se dedica a la elaboración de una lógica jurídica desde un enfoque tradicional —*Lógica del concepto jurídico*, *Lógica del juicio jurídico* y *Lógica del raciocinio jurídico*— que finalmente quedó rebasada por las investigaciones que, paralelamente, venían realizando autores como George H. von Wright. La propuesta más sistemática y, en cierto sentido, un compendio de su pensamiento iusfilosófico se encuentra en su libro *Filosofía del derecho*, en el que toma una cierta distancia de su objetivismo inicial

—los valores no existen en sí y por sí, sino que existen para alguien— y elabora una teoría del ordenamiento jurídico más autorreferente.

Sobre Recaséns Siches y García Máynez, no se puede ignorar la importancia de su producción intelectual, sin embargo —también hay que decirlo— no se preocuparon por formar discípulos o dar continuidad institucional a una escuela de pensamiento. Otro tanto sucede con Preciado Hernández. Su obra, *Lecciones de Filosofía del Derecho*, pionera en el desarrollo del iunaturalismo en México, sigue siendo una de las más leídas en las escuelas de derecho y, con seguridad, habrá quien deba a Preciado Hernández lo mejor de su formación iusfilosófica, pero tampoco se preocupó en dejar discípulos. Con todo, el desarrollo del pensamiento iusnaturalista encontrará en Miguel Villoro, Antonio Gómez Robledo, Héctor González Uribe y Efraín González Morfín a sus representantes más distinguidos.

De Guillermo Héctor Rodríguez, neokantiano de la línea de Marburgo, y estudioso y seguidor de Stammler y Kelsen, la situación es un tanto distinta. Su obra no ha tenido la trascendencia necesaria para ser valorada, pero su importancia se puede medir en los discípulos o «compañeros de ruta» que dejó. Desde mediados de los sesenta se conforma con más o menos años de diferencia, el grupo de los «neokantianos»: Leandro Azuara, Fausto Vallado Berrón, Ulises Schmill, Agustín Pérez Carrillo y Rolando Tamayo y Salmorán, entre otros. Un sello que los caracteriza es su agudo conocimiento y manejo de la obra de Hans Kelsen.

Hacia finales de los sesenta, y especialmente a través del trabajo de Javier Esquivel (1941-1992) *Kelsen y Ross: formalismo y realismo en la teoría del derecho* y *Racionalidad jurídica, moral y política*, obra póstuma en la que se reúne buena parte de su producción intelectual, se toma contacto con la filosofía analítica que se desarrollaba pujantemente en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, con gente como Luis Villoro, Fernando Salmerón y Alejandro Rossi. A través de ellos y del Instituto se conoce la filosofía analítica del derecho argentina en personas como Roberto Vernengo, Eugenio Bulygin, Carlos Alchourrón, Ernesto Garzón Valdés y Carlos Santiago Nino. Estos a su vez dan a conocer en México a pensadores como Alf Ross, H. L. A. Hart, Karl Olivecrona, Georg H. von Wright y otros notables iusfilósofos.

Toda la década de los setenta se caracterizó por una intensa productividad iusfilosófica que, lamentablemente, disminuye de manera sensible desde principios de los años ochenta. No es fácil determinar las causas de esta situación. No pocos la atribuyen a la misma crisis económica de 1982, que obligó a la nueva generación a abandonar

la docencia y la investigación en aras de mejores oportunidades económicas en el sector público o en el privado. Lo cierto es que, sin exageración, se puede decir que México perdió a toda una generación de iusfilósofos, cuya consecuencia se percibió en los ochenta y que bien podemos prolongar hasta principios de los noventa. Pese a ello, merece ser destacada la perseverancia de algunos iusfilósofos cuyas obras se abrían camino con gran esfuerzo y, por desgracia, sin el acompañamiento crítico necesario de una comunidad iusfilosófica. Tal es el caso de Schmill —*El sistema de la Constitución mexicana*, *Lógica y derecho*, *Reconstrucción pragmática de la teoría del derecho*— y Tamayo y Salmorán —*El derecho y la ciencia del derecho*, *Introducción al estudio de la Constitución*, *Elementos para una teoría general del derecho*— ya mencionados; y desde el marxismo jurídico y la teoría crítica, con una revisión del pensamiento kelseniano, el trabajo de Óscar Correas y la revista *Crítica Jurídica* fundada en 1983.

Desde principios de los noventa la filosofía jurídica en México se revitaliza intentando recuperar un valioso tiempo perdido poniéndose al día en los debates contemporáneos y creando espacios de docencia, investigación y publicaciones en diversas universidades del país. Este cambio respondió también a ciertas condiciones político-jurídicas en el país, especialmente por lo que respecta a la actividad y percepción del poder judicial. Una de estas condiciones es el proceso de democratización y las sucesivas reformas al sistema judicial: 1988 resultó un año bisagra en México por la sospecha de fraude electoral y, al mismo tiempo, por una parte, la generación de condiciones de competencia política, y, por la otra, porque las reformas del Poder Judicial de 1987, implementadas en 1988, ubican a este último en una relación diferente con el poder político convirtiendo a la Corte en un Tribunal Constitucional. Otra condición objetiva en México es el redimensionamiento del mismo Poder Judicial y el pluralismo político a partir de un cuestionamiento a fondo del principio de división de poderes: de un partido hegemónico —el Partido Revolucionario Institucional (PRI) que gobernó ininterrumpidamente en México desde 1929 hasta el 2000— se pasó a un gobierno dividido en las cámaras que ha favorecido un mayor equilibrio entre los poderes. Pese a estos cambios, hay que insistir en ello, la apertura política no se correspondió con las enormes carencias sociales. Tal como afirma José Woldenberg:

> Hubo una transición democrática que nos hizo pasar de un sistema de partido hegemónico a uno equilibrado; de elecciones sin com-

> petencia a procesos competidos; de un mundo de la representación monocolor a uno plural; de una Presidencia desbordada a una acotada; de un Congreso subordinado a uno vivo y plural. Fue un cambio político muy importante. Pero lo que al parecer no cambia, y eso desde Humboldt, es que este es un país absolutamente contrahecho, cruzado por una desigualdad que, a veces y como la propia CEPAL lo dice, impide pensar en construir un «nosotros» inclusivo, porque México es tantos Méxicos marcados por la desigualdad que el sentido de pertenencia a una comunidad nacional se hace complicado (Woldenberg, 2010).

El impulso de los estudios de filosofía jurídica en México, en un contexto de mayor apertura democrática, se reflejó en cada una de las diversas escuelas iusfilosóficas. La influencia en el ámbito de la filosofía jurídica de corte analítico-normativo en lo que se ha dado en llamar «rehabilitación de la razón práctica», se vio impulsada —gracias al apoyo decidido de Ernesto Garzón Valdés y Manuel Atienza— con la creación y desarrollo, desde 1991, del Seminario «Eduardo García Máynez» sobre Teoría y Filosofía del Derecho y, al poco tiempo, en 1994, con la fundación de la revista *Isonomía*. Ambas iniciativas, así como sendas colecciones de libros, contribuyeron a crear un clima de investigación y docencia que ha tenido resultados positivos para la buena marcha de la disciplina. Desde una epistemología jurídica de corte analítico y argumentativo —en contribuciones como las de Carla Huerta, Bernardo Bolaños y Roberto Lara— y desde una teoría de la justicia y de los derechos humanos, en el contexto de un Estado constitucional, democrático y social de derecho, se inscriben los trabajos de Rodolfo Vázquez, Adrián Rentería, Jaime Cárdenas, Juan Antonio Cruz Parcero, Miguel Carbonell y Pedro Salazar Ugarte. Con un enfoque constitucional pragmático, a partir una teoría del mercado, los trabajos de Pablo Larrañaga; y con un interés especial en la filosofía jurídica latinoamericana y el constitucionalismo estadounidense, los aportes de Imer Flores.

El positivismo jurídico, con la guía de Javier Esquivel y una rigurosa formación analítica anglosajona, influye decisivamente en una generación cuya obra quedó sellada en los años ochenta, sin una proyección ulterior y que merece una revisión crítica: Álvaro Rodríguez Tirado, Juan García Rebolledo y Alfonso Oñate, entre otros. La continuidad de esta corriente hasta nuestros días es apreciable en los trabajos de Javier Ortiz, María Inés Pazos, Juan Vega y Jorge Cerdio.

Desde el realismo y la teoría crítica del derecho, y en diálogo constante con la antropología y las ciencias sociales, deben destacarse los trabajos de Antonio Azuela, Arturo Berumen, Martín Díaz y Díaz

(1956-2001), Sergio López Ayllón, Héctor Fix Fierro y Karina Ansolabehere. El análisis económico del derecho, si bien con poca penetración en los curricula de las facultades de Derecho, se ha desarrollado a partir de la obra de Andrés Roemer.

Finalmente, en la línea iusnaturalista tradicional escolástica, con aportaciones en el ámbito del derecho internacional, se ubican los trabajos de Jaime Ruiz de Santiago; en una versión renovada desde una hermenéutica analógica y pragmática, destacan las investigaciones de Mauricio Beuchot y Javier Saldaña; y, desde un enfoque historicista y los aportes de la filosofía de la liberación, los trabajos de Jesús de la Torre Rangel.

PERÚ

La filosofía del derecho en Perú, durante la primera mitad del siglo XX, da continuidad al pensamiento iusfilosófico tradicional de corte iusnaturalista, bien sea en su vertiente escolástica o racionalista. A su vez, comienza a desarrollarse las líneas generales del positivismo jurídico, tanto desde el punto de vista formal como sociológico. Manuel Vicente Villarán (1873-1958), por ejemplo, en los albores del siglo XX, adoptó inicialmente un punto de vista iusnaturalista pero luego viró hacia el positivismo como se observa de su artículo «Objeto y división de la jurisprudencia» (1907). Aquí sostiene que es preciso abandonar la filosofía del derecho tradicional y reemplazarla por una consideración sociológica del derecho. La propuesta de Manuel Vicente Villarán debe haber hallado una gran acogida, pues en el libro de Juan Bautista de Lavalle (1887-1970) *La crisis contemporánea de la filosofía del derecho* (1911), enormemente influido por las ideas del iusfilósofo italiano Icilio Vanni a quien Lavalle tradujo, se operó una reacción inmediata en contra de aquella. Lavalle describía la crisis contemporánea de la filosofía del derecho como la incertidumbre existente sobre el objeto de esta, generada por la pretensión de la sociología del derecho de desplazar y reemplazar a la filosofía del derecho tradicional. El autor sostenía que la filosofía del derecho seguía siendo necesaria como una disciplina de síntesis que, siguiendo las ideas de Vanni, tiene un contenido triple: *a*) conocer el derecho, *b*) conocer cómo se genera y cuál es su historia, y *c*) indagar sobre el problema de la justicia.

El gran civilista peruano José León Barandiarán (1899-1987) comenzó su producción con el curso *Lecciones de filosofía del derecho* (1929). El autor rechazaba allí tres concepciones de la filosofía del

derecho: la que lo concibe como ciencia del derecho, la que lo ve solo genéticamente y la que lo encara sociológicamente. Para León Barandiarán la iusfilosofía estudia el derecho como lo que es (punto de vista gnoseológico) y como lo que debe ser (punto de vista deontológico). El derecho es norma reguladora de la actividad humana. Sus elementos constitutivos son cuatro: el sujeto, el objeto, la relación y la pretensión. Su causa final es la justicia cuya característica más ontológica y dinámica es la equidad. En trabajos posteriores, como en sus *Lecciones de filosofía del derecho*, el autor hizo una presentación del derecho como constando de tres dimensiones.

Mariano Ibérico Rodríguez (1892-1974) fue un eminente filósofo y miembro del Poder Judicial peruano. Para él el derecho es, como disciplina de la conducta social de los hombres, esencialmente forma, es decir, un modo de existencia independiente en cierta medida de la materia, y que se imprime a ella haciéndola servir a ciertas intenciones o finalidades de la vida. El derecho es en tanto forma pensamiento jurídico que es objeto de una teoría específica, y que da lugar a un estudio lógico. Fue así como el autor escribió en 1944 unos *Principios de lógica jurídica*, en que Ibérico quiso estudiar las formas de ordenación del pensamiento jurídico. Según el autor la teoría del pensamiento jurídico no se correspondía con la filosofía del derecho que es mucho más amplia y que no solo toma en cuenta el derecho como pensamiento sino también como objetivación social y en su fundamento metafísico.

El gran filósofo peruano del derecho es sin duda Francisco Miró Quesada. En el año 1953 redactó su tesis *Bases y lineamientos de la lógica jurídica*, que luego publicó en 1956 con el título de *Principios fundamentales de lógica jurídica*. Para él la lógica jurídica es una lógica específica que «debe determinar cuáles son las estructuras aplicables al campo de los conocimientos jurídicos». Pensaba que las normas jurídicas no son proposiciones descriptivas, por lo que en primera instancia no puede aplicárseles ninguna estructura deductiva. La dificultad puede ser sin embargo superada recurriendo al «principio del paralelismo normativo-proposicional» que establece que a toda norma corresponde una proposición (descriptiva) verdadera —aunque no a toda proposición descriptiva verdadera corresponda una norma—. Supuesto este principio, la derivación se cumple mediante un rodeo: se parte de la norma del caso, se determina la proposición jurídica descriptiva que le corresponde, se deriva deductivamente de ella otra proposición jurídica descriptiva y, finalmente, se regresa de ella a la norma que le corresponde. Años después Miró Quesada abandonó su propuesta, habida cuenta del desarrollo de la lógica deóntica.

En 1988 ha sostenido, en su ponencia «Lógica jurídica idiomática», que la norma posee una estructura mucho más compleja de la habitualmente aceptada: no es ni descriptiva, ni tampoco prescriptiva sino descriptivo-prescriptiva, por lo que habría que elaborar una nueva lógica híbrida para poder hacer justicia a las deducciones típicamente jurídicas.

Otro de los objetos del interés de Miró Quesada ha sido el derecho justo —a él se refiere el artículo de este título recogido en su libro *Ensayos de filosofía del derecho* (1986) y en su gran artículo posterior «Ensayo de una fundamentación racional de la ética»—. Nos referiremos a este último texto. Según Miró Quesada Cantuarias el principio de simetría unifica el mundo teórico y el práctico. En el caso del mundo práctico y más en concreto del derecho, para que una norma pueda ser considerada como fundamentada debe ser simétrica. Esto es, que si obliga a *A* frente a *B*, también debe obligar a *B* frente a *A*. No obstante esta es solo una condición suficiente de la fundamentación, a ella debe agregarse como condición necesaria que la norma no debe ser arbitraria.

Finalmente, un tercer gran campo de la filosofía del derecho al que Miró Quesada ha dedicado su interés es el de la interpretación jurídica; aquí ha escrito el libro *Ratio interpretandi. Ensayo de hermenéutica jurídica*. Según el autor los tres tipos principales de interpretación son: la *deductiva* que corresponde al problema de las contradicciones que surgen entre las normas, la *analógica y extensiva* que se emplea para solucionar el problema representado por el hecho de que la experiencia siempre rebasa cualquier sistema conceptual, y la *epífasis* que corresponde a las interpretaciones sintáctica, semántica y contextual que se aplica para resolver las dificultades generadas por la empiricidad conceptual y la polisemia. Para Miró Quesada todos los numerosos tipos de interpretación propuestos por la tradición jurídica anterior se pueden reducir a estos tres tipos básicos.

Otras figuras representativas de la filosofía peruana del derecho son Mario Alzamora Valdez (1909-1993) y Carlos Fernández Sessarego. El primero es autor de los libros *Introducción a la ciencia del derecho*, *La filosofía del derecho en el Perú* y *Filosofía del derecho*. Alzamora distinguía entre el estudio científico del derecho, que responde a la pregunta kantiana *quid iuris*: qué ha sido establecido como derecho por un cierto sistema jurídico, y el estudio filosófico del derecho, que se enfrenta a la pregunta *quid ius*: qué se entiende *in genere* por derecho. Según el autor el derecho no se sustenta en un sistema de normas, ni tampoco en un conjunto de valores, ni en la conducta humana sino en la dirección esencial de la persona humana hacia

aquellas metas que le corresponden en orden a la realización de su fin racional. En cuanto a la justicia es el bien común. Por su parte, Fernández Sessarego, reconocido civilista peruano, formuló tempranamente un planteamiento tridimensional en su tesis *Bosquejo para una determinación ontológica del derecho*, según la cual el derecho es conducta humana sujeta a normas y que realizan valores. En un trabajo posterior, *Derecho y persona*, criticaba desde esta perspectiva el formalismo kelseniano o la visión realista y la marxista del derecho como concepciones unidimensionales de este.

En el panorama de la filosofía del derecho que actualmente se practica en el Perú destacan los trabajos de Fernando de Trazegnies, David Sobrevilla, Domingo García Belaunde y Luis Manuel Sánchez. Trazegnies ha publicado los libros *Posmodernidad y derecho* y *Pensando insolentemente. Tres perspectivas académicas sobre el derecho, seguidas de otras insolencias jurídicas*. En el primer libro, Trazegnies aboga por un posmodernismo que libere a la posmodernidad de sus estrecheces: que reconozca el orden dentro de la diversidad cultural y a esta dentro del orden, y en el segundo concibe el derecho como una lucha de valores, propuestas e intereses que solo puede desarrollarse productivamente si se establecen reglas que eviten que esta pugna se convierta en un suicidio colectivo. Sobrevilla está próximo a la posición de un positivismo incluyente y ha realizado una destacada labor en el análisis histórico-crítico de las ideas jurídicas contemporáneas como puede apreciarse en su libro *La filosofía alemana del derecho actual de orientación racionalista* con estudios sobre Alexy, Habermas y Höffe. García Belaunde ha escrito el libro *Conocimiento y derecho. Apuntes para una filosofía del derecho* en el que defiende una visión tridimensional del derecho cercana a la de Miguel Reale. Luis Manuel Sánchez, en su libro *Después del positivismo*, parte de una crítica radical de las insuficiencias del positivismo jurídico desde las propuestas teóricas de Alexy, Atienza y Garzón Valdés, entre otros autores, para proponer lo que ha denominado una «re-sustantivación del derecho». Finalmente, hay que destacar el trabajo académico y profesional de Alfredo Bullard para la introducción en el Perú del análisis económico del derecho.

URUGUAY

Hasta finales del siglo XIX, la cátedra en Filosofía del Derecho pasó por dos grandes orientaciones: el iusnaturalismo laico, espiritualista, y el positivismo evolucionista, en su vertiente spenceriana. Durante

este periodo, la cátedra asumió un papel fuertemente polémico y se atribuyó un papel rector en la formación de una conciencia nacional. A partir de la consolidación del Estado democrático, a comienzos de siglo XX, la filosofía del derecho se repliega a una labor orientada a servir de apoyo a la formación profesional de abogados y escribanos, adoptando posiciones eclécticas, de compromiso, sincretismo.

Después de una etapa de normalización de la filosofía en general, y jurídica en particular, con las figuras de Carlos Vaz Ferreira (1872-1958) y Antonio M. Grompone (1893-1965), pensador ecléctico que combinaba influencias positivistas, iusnaturalistas, marxistas y solidaristas, suceden a este último en la cátedra de Filosofía del Derecho y Teoría General del Derecho los profesores Julio Luis Moreno (1925-1981) y Esther Aguinsky (1925-1999). En sus cursos de teoría General del Derecho Moreno se guiaba básicamente por la teoría pura de Kelsen, en la versión típicamente latinoamericana, esto es, a través de la interpretación de García Máynez y Recaséns Siches, que eran los autores más leídos entonces. Asimismo, Moreno ensaya lo que él pretendía una fundamentación existencialista del derecho que no deja de ser un nuevo intento de «compromiso» entre la perspectiva formal y la perspectiva realista. Los intereses de Aguinsky, aparecían más cercanos a la fenomenología, sin embargo, su docencia se enmarcaba dentro del tradicional sincretismo de la filosofía jurídica, aunque introduciendo algunos autores más modernos, como Bobbio, Reale y Fernández Galiano. Gracias a este espíritu inocuo la cátedra de Filosofía del Derecho no fue afectada bajo el periodo de la dictadura (1973-1985), a pesar que sus integrantes eran demócratas, sin compromisos con el pensamiento totalitario del periodo.

Debe señalarse, sin embargo, que el filósofo del derecho más importante de Uruguay, y el único con proyección internacional, fue Juan Llambías de Azevedo (1907-1972). Sus principales obras fueron editadas en Buenos Aires, con traducciones al inglés, al alemán y al italiano. Fue el primero que acometió investigaciones serias y originales en la materia. Su pensamiento se movía en la línea de la fenomenología, con influencias de Husserl, Hartmann y Scheler, sin ocultar su inspiración católica.

Le tocará a Hugo Malherbe (1927-1999), un discípulo de Llambías de Azevedo, iniciar una profunda renovación en la cátedra de Filosofía del Derecho, a la que accede en 1993. Su objetivo principal será una crítica de la dogmática jurídica, todavía dominante en los estudios de derecho. Para ello apela a la hermenéutica contemporánea, la dialéctica y la semiótica. De esta manera, por primera vez se escucharán exposiciones sobre Aristóteles, Kant, Heidegger, Gada-

mer, Viehweg, Perelman, Foucault, Charles Morris, etc. Esta insólita conjunción de pensadores eran explicados con un rigor inusual para el medio uruguayo, y en directa conexión con los problemas del derecho. El magisterio de Malherbe marcó fuertemente a la generación siguiente de docentes integrada, entre otros, por Alicia Castro, Luis Meliante, Américo Abad y Óscar Sarlo. En la última etapa de su actividad docente se habían incorporado Marcela Vigna, Gianella Bardazano, Gonzalo Calviño y Marcia Collazo.

El año 2001, luego del fallecimiento de Malherbe, accede a la cátedra por concurso Óscar Sarlo. Formado en la tradición kelseniana, Sarlo incorpora a sus intereses la hermenéutica gadameriana, la analítica del lenguaje y otros aportes de la teoría contemporánea del positivismo crítico. Sus intereses principales se orientan a la epistemología de ciencia jurídica, la metodología de derecho, la teoría de la argumentación y la técnica legislativa.

En el periodo considerado —segunda mitad de siglo XX en adelante— registramos algunos aportes significativos de pensadores no enmarcados en las cátedras de Filosofía de Derecho. Quizás el principal impulsor de los estudios iusfilosóficos extra-cátedra haya sido el procesalista Eduardo J. Couture, quien introdujo en el país los primeros ensayos en materia de lenguaje jurídico y de lógica jurídica. Otros procesalistas siguieron también su ejemplo, como Adolfo Gelsi Bidart, inspirado en Max Scheler y Ortega y Gasset; Luis Alberto Viera Ruiz, con influencias de Kelsen, Ross y el marxismo; Dante Barrios de Angelis, con una sólida formación en la filosofía alemana. Un aporte insólito para nuestro medio lo constituye la tesis de doctorado del sacerdote José Gabriel Buzzo Sarlo, sobre conocimiento del derecho canónico, influido por Javier Hervada.

También cabe registrar algunos aportes de uruguayos radicados en el exterior, en su mayoría exiliados políticos. En la década de los cuarenta cobró cierta notoriedad Lorenzo Carnelli (1887-1960), ya que después de su exilio político (1933), que integró la escuela egológica liderada por Carlos Cossio en Argentina. Otros profesores uruguayos con actuación destacada en ámbitos académicos del exterior son Eduardo Piacenza Otaegui, Enrique Pedro Haba, Javier Sasso, Carlos Pereda, Daniel Schwartz.

VENEZUELA

La Filosofía del Derecho en Venezuela, hoy fuertemente enlazada con la filosofía política y la economía, muestra una evolución general que

ha sido estimulada por la actividad desarrollada principalmente en diversos centros académicos entre los que se cuentan la Universidad Central de Venezuela, la Universidad de Zulia, la Univerisdad de Carabobo y la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas. Tal actividad ha ejercido a lo largo de los años una clara influencia que permite caracterizar un interesante proceso de maduración conceptual y metodológica.

La obra de Rafael Pizani (1909-1997), *La filosofía del derecho en Venezuela. Exploración crítica para una vocación*, publicada en 1934, evidencia en su título y su contenido tanto el interés por esta materia, como la concepción de ensayo cultural que caracteriza el enfoque en esta época. Este trabajo fue muy influyente entre los intelectuales de su tiempo, época en la que Venezuela abandona la dictadura de Juan Vicente Gómez que había cubierto todo el siglo XX hasta ese momento, y miraba con entusiasmo la posibilidad de avanzar en temas que hasta entonces se habían mantenido en la oscuridad, y de explorar una bibliografía novedosa. Años más tarde, Pizani trazaría también otra importante huella, esta vez con un nuevo rumbo, al publicar su trabajo *Reparos a la teoría egológica del derecho*, de 1954, que busca documentar su polémica con el filósofo del derecho argentino Carlos Cossio. Esta influencia prevalecerá por un buen tiempo en la actividad de los filósofos del derecho venezolanos marcando una clara orientación positivista.

Paralelamente la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas acogió el trabajo académico de Luis M. Olaso, S.J., que con el tiempo colocaría en el centro del debate filosófico la discusión sobre los derechos humanos, llegando a integrar un grupo numeroso de investigadores con fuerte inclinación por la crítica social.

Otra influencia que conviene destacar es la que comienza a gestarse en el Instituto de Ciencias Políticas de la Universidad Central de Venezuela con el trabajo de Manuel García Pelayo (1909-1991), y ulteriormente de Juan Carlos Rey quienes incorporaron categorías políticas en su razonamiento, enriqueciendo de esa manera la lectura filosófica con conceptos de análisis del poder, de la legitimidad y de la eficacia de las normas. Una línea análoga será también asumida por la Universidad de Zulia en su Instituto de Filosofía del Derecho bajo la dirección de José M. Delgado Ocando. A lo largo de cinco décadas Delgado Ocando ha dirigido su actividad de investigación hacia el intento de deconstruir el entramado institucional en el que consiste el derecho, asumiendo una perspectiva tópica de la filosofía del derecho. Algunos puntos problemáticos que ha discutido son el de la relatividad axiológica (no hay valores absolutos); el carácter po-

lítico del valor justicia; el alcance negativo y formal de la democracia y la sigmática, como estudio de las relaciones del signo jurídico con sus referencias sociales. Estos estudios le han llevado a proponer la revisión de los conceptos fundamentales de la producción jurídica judicial y de la teoría de la argumentación de los jueces.

Por su parte, la importante influencia ejercida por la Universidad de Carabobo sobre la evolución de la filosofía del derecho se hace efectiva en la labor de Roque Carrión quien desde el Centro Latinoamericano de Investigaciones Jurídicas y Sociales (CELIJS) no solo estimuló el uso de herramientas analíticas, sino que realizó una inestimable labor de gerencia académica y editorial, poniendo en contacto a los filósofos locales con la obra y las personas de los más destacados de la filosofía del derecho latinoamericana. En el campo de la informática y la semiótica del discurso jurídico Carrión ha orientado su investigación a la descripción de la semiosis de los signos discursivos legislativo (DL) y judicial (DJ). De una manera no dogmática ha incorporado a esta perspectiva los postulados de las semióticas lógica y analítica del lenguaje jurídico poniendo énfasis en el análisis de la producción del sentido de los DL y DJ en el seno de la vida social, resaltando así la preeminencia de la pragmática en la construcción del sentido de uno y otro discurso.

En las Universidades del Zulia y Rafael Urdaneta de Maracaibo se han desarrollado los trabajos de Jesús Esparza. En su línea de investigación ha buscado trazar un camino metodológico (metateoría) a partir del análisis formal del enunciado normativo y sus posibilidades deductivas. Se centró originalmente en una lógica del «hacer» basada en una modalidad deóntica, a partir de la cual se definen por derivación la permisión, la prohibición y la indiferencia, asumiendo la tradición modal leibniziana, desarrollada por G. H. von Wright. En su trabajo académico trató de marcar claros linderos con la hermenéutica jurídica, aunque últimamente ha intentado trazar las bases de un sistema de deducción difusa como modelo del razonamiento práctico en el derecho. En otra línea de trabajo ha producido reflexiones filosófico-políticas y existenciales sobre el Estado, la sociedad, la libertad y la cultura.

La prolongada y rigurosa actividad académica de Rogelio Pérez Perdomo en varias instituciones nacionales e internacionales es digna de atención. En la Universidad Central y en la Universidad Metropolitana se concentró sobre todo en desarrollos de la teoría de la argumentación, el análisis del papel de los valores en la educación jurídica y la profesión de abogado y en el estudio del funcionamiento del sistema de administración de justicia. En el Instituto de Estudios

Superiores de Administración (IESA) su eje temático ha girado alrededor de los valores compartidos en la sociedad venezolana y análisis de la corrupción. En su calidad de director académico del Programa Internacional de la Escuela de Derecho de Stanford ha trabajado sobre cultura jurídica de América Latina y derecho comparado. Fue también director científico del Instituto Internacional de Sociología Jurídica en Oñati. En todos los casos ha incorporado a la filosofía del derecho un enfoque de corte sociológico y de historia social.

Por último, hay que señalar nuevamente la Universidad Central de Venezuela, esta vez a través del Programa Posdoctoral de Estudios Normativos, bajo la dirección de Julia Barragán. Del mismo modo que el objeto de la filosofía del derecho se vio en su momento enriquecido por conceptos derivados de la ciencia política, la actividad de este Programa Posdoctoral ha incorporado categorías de análisis provenientes de la Teoría de la decisión racional, de la Teoría de los juegos y de la economía, con la finalidad de lograr un mejor acercamiento a la complejidad que caracteriza este campo de conocimiento. En el Programa Posdoctoral se ha realizado una importante labor de formación —entre los investigadores relacionados con el Programa cabe mencionar a Elega Carolina Jiménez Sandoval y Miguel Ángel Latouche— y de gerencia académica y editorial que ha permitido el sostenido contacto con investigadores como John Harsanyi y James Griffin, lo que ha servido como punto de referencia en los debates y asimismo ha contribuido a ensanchar los horizontes de las relaciones institucionales. En concreto, el interés fundamental de Barragán se ha centrado en temas de decisiones públicas, tanto en el terreno del derecho y la economía como en el de las políticas públicas. En ese campo ha analizado los temas de riesgo e incertidumbre utilizando herramientas de la teoría de la legislación, de la economía institucional, de la teoría de la decisión racional, y en especial de la teoría de los juegos. Desde estas perspectivas ha profundizado problemas inherentes a la ética social y al diseño y desempeño de las instituciones.

BIBLIOGRAFÍA

Aguiar, F., J. Barragán y N. Lara (coords.) (2007), *Economía, sociedad y Teoría de juegos*, McGraw Hill, Madrid.

Aguinsky, E. (1971), *Fenomenología y ontología jurídica* (con prólogo de J. C. Smith), Pannedille, Buenos Aires.

Alzamora Valdés, M. (1976), *Filosofía del derecho*, Lima.

Arango, R. (2005), *El concepto de derechos sociales fundamentales*, Legis, Universidad Nacional, Bogotá.

Atria, F. (2001), *On Law and Legal Reasoning*, Hart Publishing, Oxford.
Barragán, J. (2009), *Estrategias y derecho*, Miguel Ángel Porrúa Editor/ITAM, México.
Bernal Pulido, C. (2009), *El neoconstitucionalismo y la normatividad del derecho*, Universidad Externado, Bogotá.
Correas, Ó. (1998), *Sociología del derecho y crítica jurídica*, Fontamara, México.
Cortés Rodas, F. (2007), *Justicia y exclusión*, Siglo del Hombre/Universidad de Antioquia, Bogotá.
Couso, J. (2010), «Los desafíos de la democracia constitucional en América Latina: entre la tentación populista y la utopía neoconstitucional»: *Anuario de Derechos Humanos*, Universidad de Chile.
Cristi, R. y P. Ruiz Tagle (2008), *La República en Chile. Teoría y práctica del constitucionalismo en Chile*, LOM Editores, Santiago de Chile.
Cruz Parcero, J. A. (2007), *El lenguaje de los derechos*, Trotta, Madrid.
Delgado Ocando, J. M. (1974), *Problemas fundamentales de metodología de la ciencia del derecho*, Centro de Estudios de Filosofía del Derecho, Maracaibo.
Delgado Ocando, J. M. (2004), *Problemas de filosofía del derecho y del Estado*, Vadell Editores, Valencia/Caracas.
Esquivel, J. (1996), *Racionalidad jurídica, moral y política*, ed. de A. Pérez Carrillo, Fontamara, México.
Fernández Sessarego, C. (2006), *El derecho como libertad* (título original: *Bosquejo para una determinación ontológica del derecho*), Ara, Lima.
García Huidobro, J. (1993), *Razón práctica y derecho natural*, EDEVAL, Valparaíso.
García Máynez, E. (1968), *Positivismo jurídico, realismo sociológico y jusnaturalismo*, UNAM, México.
García Máynez, E. (1974), *Filosofía del derecho*, Porrúa, México.
García Villegas, M., R. Uprimny y C. Rodríguez (2006), *¿Justicia para todos? Sistema judicial, derechos sociales y democracia en Colombia*, Norma, Bogotá.
Gargarella, R. (2010), «Una maquinaria exhausta. Constitucionalismo y alienación legal en América»: *Isonomía* (Instituto Tecnológico Autónomo de México-Escuela Libre de Derecho, México), 33.
Garzón Valdés, E. (2009), «Las elites latinoamericanas», en E. Garzón Valdés, J. Muguerza y T. R. Murphy (comps.), *Democracia y cultura política*, Fundación Mapfre Guarteme, Las Palmas de Gran Canaria.
Grompone, J. M. (1932), *Filosofía de las revoluciones sociales*, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad de Montevideo.
Haba, E. P. (2006), *Metodología jurídica irreverente*, Dykinson, Madrid.
Ibérico, M. (1944), *Principios de lógica jurídica*, San Marcos, Lima.
Larraín, J. (2001), *Identidad chilena*, LOM Ediciones, Santiago de Chile.
Llambías de Azevedo, J. (1940, [2]1958), *Eidética y aporética del derecho. Prolegómenos a la filosofía del derecho*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.
López Medina, D. (2004), *Teoría impura del derecho*, Legis, Universidad Nacional, Bogotá.
Malherbe, H. (1984 y 1987), *Introducción a la ciencia jurídica*, 2 vols., FCU, Montevideo.
Marcos, K. (2002), *Estado y globalizaciòn*, UNAM, México.
Mejía Quintana, Ó. (2005), *Teoría política, democracia radial y filosofía del derecho*, Temis, Bogotá.

Millas, J. (1960), *Filosofía del Derecho*, Editorial Universitaria de Santiago, Santiago de Chile.
Miró Quesada, F. (2008), *Problemas fundamentales de lógica jurídica*, Obras esenciales, t. VIII, Ricardo Palma, Lima.
Miró Quesada, F. (2010), *Ensayos sobre filosofía del derecho*, en *Obras esenciales*, t. VII, Ricardo Palma, Lima.
Nieto Arteta, L. E. (1942), *Lógica, fenomenología y formalismo jurídico*, Imprenta de la Universidad Nacional, Santa Fe.
Novoa Monreal, E. (1993), *Obras escogidas: una crítica al derecho tradicional*, Centro de Estudios Políticos Latinoamericanos, Santiago de Chile.
O'Donnell, G. (2003), «Democracia, desarrollo humano y derechos humanos», en G. O'Donnell, O. Iazzetta y J. Vargas Cullell (eds.), *Democracia, desarrollo humano y ciudadanía*, Homo Sapiens, Rosario.
Peña, C. (2008), *Rawls: el problema de la realidad y la justificación en la filosofía política*, Fontamara, México.
Pérez Carrillo, A. (2003), *La derrotabilidad del derecho*, Fontamara, México.
Pérez Perdomo, R. (1990), *Las instituciones de la seguridad: cuáles son los problemas*, IESA, Caracas.
Pizani, R. (1954), *Reparos a la teoría egológica del derecho*, Eime, Caracas.
Recaséns Siches, L. (1971), *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y lógica «razonable»*, FCE/UNAM, México.
Ruiz Tagle, P. (2002), *Derecho, justicia y libertad*, Fontamara, México.
Salas, M. (2007), «Debate sobre la utilidad de la metodología jurídica»: *Isonomía* (ITAM/Fontamara, México), 27.
Sarlo, Ó. (con G. Caetano *et al*.) (2010), *Técnica legislativa. Teoría, métodos y aspectos político-institucionales*, Parlamento del Uruguay/PNUD, Montevideo.
Schmill, U. (2003), *Teoría del derecho y del Estado*, Porrúa, México.
Sobrevilla, D. (2008), *La filosofía alemana del derecho actual de orientación racionalista*, Fontamara, México.
Squella, A. (1995), *Positivismo jurídico, democracia y derechos humanos*, Fontamara, México.
Tamayo y Salmorán, R. (1992), *Elementos para una teoría general del derecho*, Themis, Bogotá.
Vázquez, R. (2006, ²2009), *Entre la libertad y la igualdad*, Trotta, Madrid.
Vilhena, Ó. (2007) «La desigualdad y la subversión del Estado de Derecho»: *Revista Internacional de Derechos Humanos*, 6/4.
Villar Borda, L. (1991), *Kelsen en Colombia*, Temis, Bogotá.
Woldenberg, J. (2010), Entrevista en *Milenio*, México, 19 de julio.
Zaffaroni, E. R. (2004), «Dimensión política de un poder judicial democrático», en M. Carbonell, H. Fix-Fierro y R. Vázquez (comps.), *Jueces y derecho. Problemas contemporáneos*, Porrúa/UNAM, México.

LA ESTÉTICA EN ESPAÑA EN EL SIGLO XX

Valeriano Bozal

La reflexión específicamente estética ha sido en España una actividad tardía. Antes de la guerra civil solo cuatro nombres son significativos: Eugenio d'Ors, José Ortega y Gasset, Antonio Machado y Ramón Gómez de la Serna. Los dos primeros se ocupan de la estética en sentido estricto, la reflexión de Machado y Ramón se entreteje al hilo de sus ensayos literarios y poéticos e incluso en su actividad literaria y crítica. De ambos puede decirse que poseen una estética y, además, hablan de estética. Este no es un rasgo exclusivo de Ramón, tampoco es un fenómeno específicamente español, es propio de muchas de las ideas expresadas a trasmano de críticas de arte y literatura, de música y arquitectura, críticas en las que, como han afirmado algunos autores, se «cuecen» las ideas estéticas.

En los años de la segunda República y de la guerra civil, las ideas artísticas y las estéticas eran indiscernibles, y lo eran ambas, también, de la práctica artística y literaria no menos que de la práctica y la ideología políticas. Dos fueron los ejes principales del debate: por una parte, al herencia del «arte puro» europeo, parisino, convertido ahora en surrealismo, que tuvo en Tenerife su manifestación teórica más relevante en las páginas de la revista *Gaceta de Arte* y en los textos de Eduardo Westerdahl (1902-1983) y Domingo López Torres (1910-1937), en debate con el realismo político, pronto convertido en una «estética antifascista», primero en las páginas de *Octubre* (1933-1934) y *Nueva Cultura* (1935-1937), después, durante la contienda, en las de *Hora de España* (1937-1939) y las intervenciones habidas en el Congreso Internacional de Escritores Antifascistas (Valencia, 1937), de forma muy especial en la *Ponencia colectiva* leída por Arturo Serrano Plaja y firmada, entre otros, por J. Gaos, Artu-

ro Souto, Emilio Prados, J. Herrera Petere, Miguel Hernández, etc. Las circunstancias exigían una reflexión sobre el papel que el arte y la cultura desempeñaban en la sociedad y cuál era su relación, directa e indirecta, con la política. Ahora bien, no por ello se prescinde de la reflexión que sobre pueblo y masas habían desarrollado Ortega y Gasset y, sobre todo, Machado. El debate fue muy rico a pesar de la premura impuesta por los acontecimientos.

Tras la guerra civil la situación de la estética es, como la de toda nuestra cultura en general, lamentable. Machado ha muerto, Ortega y Gasset y Ramón han marchado fuera de España y Eugenio d'Ors se mantiene ligado al nacionalismo que ha vencido en la contienda. En sentido estricto, no existen maestros que puedan tener discípulos. José María Sánchez de Muniaín (1909-1981), doctor en 1942 con una tesis publicada algo después por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), *Estética del paisaje natural* (1945), es nombrado catedrático de la recién creada cátedra de Estética de la Universidad de Madrid (1945), pero mantiene una posición ultraconservadora que difícilmente puede alentar cualquier pensamiento original. No vuelve a publicar otro libro de estética hasta 1978, *Principios de estética general*, un libro por completo desfasado para la época en la que se publica. Será preciso esperar a que José María Valverde ocupe la cátedra de Estética de la Universidad de Barcelona (1956) para poder hablar de maestros en este campo. Sus publicaciones sobre el lenguaje y el arte moderno marcan un antes y un después en la historia de los estudios de estética en España.

Un historiador del arte, Enrique Lafuente Ferrari (1898-1985), aunque no se refería directamente a la estética, puso de manifiesto su situación al hablar de los métodos de la historia del arte y la ausencia de teoría consistente en este campo. Es autor de *La fundamentación y los problemas de la historia del arte* (1951), pero este texto tuvo poca audiencia, en parte por ser su autor un historiador y no un filósofo, pero también, y en no poca medida, por encontrarse Enrique Lafuente en una situación marginal dentro del marco académico: su conocido liberalismo y su actitud crítica con el régimen determinaron esa marginación, y su influencia discurrió por el camino de la historia del arte. Otro historiador, por completo diferente a Lafuente Ferrari, que también trató de ejercer su influencia en el campo de la teoría estética fue José Camón Aznar (1898-1979), catedrático de Historia del Arte Medieval en la Universidad de Madrid y autor de obras como *El arte desde su esencia* (1940), *Picasso y el cubismo* (1956) y *El tiempo en el arte* (1959). Si el libro sobre Picasso suponía un estudio innovador en nuestro ámbito —no en el ámbito

internacional de los estudios picassianos—, *El tiempo en el arte* aparecía como un intento, quizá en exceso primitivo, de abordar un problema tradicional en las artes visuales.

Mayor importancia tuvo *El concepto* poiesis *en la filosofía griega*, tesis doctoral de Emilio Lledó publicada por el CSIC en 1961. Su autor había vivido durante bastante tiempo en Alemania y solo en 1964 accede a una cátedra en la Universidad de La Laguna. Después, en 1967 es catedrático de la Universidad de Barcelona y autor de numerosos trabajos, en especial relacionados con la filosofía griega y, lo que es importante para nuestro tema, con los problemas de la filosofía y el lenguaje. En cualquier caso, su influencia sobre eventuales discípulos fue algo más tardía.

La presencia académica y las publicaciones de todos estos autores ponen de manifiesto, al menos, dos cosas: por una parte, la desvertebración de una posible reflexión estética, por otra, la existencia de indicios en el paso de los años cincuenta a los sesenta que permiten pensar un cambio en el panorama de esta materia. Este cambio se producirá, en efecto, en los años sesenta y setenta, pero sus protagonistas serán personas de otras generaciones, participantes algunos de la vida universitaria; no así otros, más dedicados a la actividad crítica e incluso a la historia del arte, una relación esta, estética e historia del arte, de la poesía y de la literatura, que fue cada vez más consistente.

1

1.1. A Eugenio d'Ors (1881-1954) le gustaban las paradojas y terminó siendo él mismo una paradoja. Inicial teórico del nacionalismo catalán (catalanista), acabó como teórico, bastante retórico, del nacionalismo español (españolista). Defensor del papel modernizador y civilizador de Cataluña y, en general, de la cultura mediterránea, no dudó en ponerse finalmente de parte de un poder retrógrado y represor, aunque siempre conservó la tentación de la modernidad moderada, tamizada por el clasicismo. Poseedor de una teoría fuerte sobre el arte y la cultura, prefirió exponerla en textos breves sobre motivos circunstanciales que, publicados primero en los periódicos, constituyen sus glosas.

En algunos puntos es similar José Ortega y Gasset. También estaba dotado de un pensamiento fuerte y también se inclinó por el periodismo, un periodismo de ideas que no deseaba alejarse de la realidad cotidiana. *Arte de este mundo y de otro* apareció en *El Imparcial* a lo largo del verano de 1911, fecha en la que también publicó un

artículo merecidamente célebre, *La estética del «Enano Gregorio el Botero»*, sobre un cuadro de Zuloaga. No creo que esta propensión al periodismo fuera una cuestión estrictamente personal: la pretensión educadora y divulgadora está presente en ambos.

Ambos participaron en una atmósfera cultural en la que predominaban cuestiones como la del «hombre nórdico» y el «hombre mediterráneo». Eran temas de la filosofía alemana y en concreto, por lo que a nuestro tema se refiere, del pensamiento de W. Worringer, que Ortega conocía bien y expuso con nitidez en los citados artículos de *El Imparcial*. En su texto sobre la pintura de Zuloaga, Ortega aprovechó para elaborar una teoría del «hombre mediterráneo» que tiene su mejor expresión en el «hombre español»: de esta manera, de modo diferente pero paralelo a D'Ors, enlazaba con los temas del noventayochismo.

Por lo demás, las diferencias son muchas. Quizá el aspecto más interesante del inicial pensamiento d'orsiano, del que nunca se apartará pero que matizará en formas diversas, sea su concepción del clasicismo mediterráneo fundado sobre dos notas: la relación entre hombre y naturaleza y la unidad que el arte, en tanto que actividad civilizatoria, puede llegar a establecer en esa relación. En principio, cabe pensar que sus tesis fueron una reacción contra el modernismo-*art nouveau* con el que Barcelona participaba en el movimiento cultural europeo, reacción que dio lugar al *noucentisme*, reacción que le condujo a una práctica amparada por puestos oficiales dentro del nacionalismo catalán. Siendo todo esto cierto, creo que su deriva oficialista tuvo dos consecuencias diferentes: por una parte, apoyó el desarrollo artístico de ese *noucentisme* —que tiene en el pintor Joaquim Torres-García su figura principal— y, por otra, lo «acartonó», por así decirlo, en una versión oficialista del clasicismo idealizado y hasta cierto punto académico. Frente a esa versión se manifestaron artistas como Joan Miró y poetas como Joan Salvat Papasseit.

Inicialmente, la propuesta d'orsiana, con un rápido anclaje en el imaginario catalán —como se pone de manifiesto en *La Ben Plantada* (1911)—, es, por lo que respecta a las manifestaciones artísticas, bastante heterogénea. Entre Torres-García y Joaquim Sunyer, por ejemplo, existen diferencias muy notables, más acusadas si tenemos en cuenta la obra de otros artistas en los límites del *noucentisme*, tal como Isidro Novell o Xavier Nogués, y en general a los representados en el *Alamanach dels Noucentistes* (1911), en el que incluso figura Picasso, también Clarà, Gargallo, Mir, etc., y hasta alguien tan poco noucentista como Ismael Smith. Esta variedad distingue la propuesta noucentista de la más estrictamente clásica ejemplarizada en el escultor Aristide Maillol y la llamada Escuela Romana francesa.

No es muy aventurado pensar que de este modo se satisfacía un deseo de modernidad atemperada, no vanguardista, con resonancias del arte que en aquel momento podían hacer artistas como Matisse y el propio Picasso, o escritores como André Gide. Por lo demás, se abría un callejón que sí tenía salida: la evolución posterior de Torres-García y Joaquim Sunyer o la presencia de Manolo Hugué son testimonios de esas puertas abiertas.

Semejante modernidad atemperada fue también el objeto de la estrategia d'orsiana tras la guerra civil, cuando ha abandonado Cataluña y se ha incorporado al bando de los vencedores. Antes ha publicado libros en los que la crítica y la teoría del arte se articulan para perfilar un escrito original —*Tres horas en el Museo del Prado* (1922), *Mi Salón de Otoño* (1924), *Las ideas y las formas. Estudios sobre la morfología de la cultura* (1928), *Lo barroco* (1935)—, libros en los que desarrolla sus ideas, no en exceso originales pero expuestas de forma novedosa, sobre lo barroco y lo clásico, remedo de algunos de los conceptos del formalismo europeo, bien es cierto que con alguna aportación propia, como la noción de «figura», una categoría que sobrepone el sentido al estilo y al contenido temático.

Ahora, tras 1939, su actividad se desarrolla en tres direcciones: una, la primera y menos importante, ligada a la estrambótica pretensión de crear una cultura fascista a través de rituales *ad hoc*; después, la en mi opinión más relevante, aquella que desea hacer presente la modernidad atemperada definida a principios del siglo: sus Academia Breve de Crítica de Arte y el Salón de los Once, en los que despuntaron artistas como Rafael Zabaleta y Benjamín Palencia, además de algún otro que se había significado en el *noucentisme*; la tercera, por último, pone al día sus textos teóricos, que fueron muy divulgados, en especial *Lo barroco* (1944) y *Tres lecciones en el Museo del Prado* (1944). Se trata de obras escritas con cierta vocación de clasicismo, notables en un medio tan alicaído como el español de los años cuarenta, pero con una influencia posterior en declive y muy alejados de los problemas que afectaban al arte y la cultura europeos de aquellos momentos.

1.2. Mucho más próximo a esos problemas estuvo José Ortega y Gasset (1883-1955), aunque lo estuvo *antes*. En el verano de 1911, como se ha dicho, publicó en *El Imparcial Arte de este mundo y de otro*, donde mostraba su conocimiento del formalismo, en especial las tesis de Worringer y, en menor medida, las de E. Wölfflin, pero los tres momentos más importantes de su reflexión estética son aquellos en los que publica *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914),

que, como tal, precede al libro de José Moreno Villa, *El Pasajero*; *La deshumanización del arte* (1925), que había visto la luz en las páginas de *El Sol*, y *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950), que incluyen un texto anterior sobre Velázquez, solicitado en 1943 por la editorial suiza Iris. No son los únicos escritos de Ortega sobre estética, ya se mencionaron algunos otros, pero permiten un recorrido significativo.

En su *Ensayo de estética a manera de prólogo* aborda un problema que, teniendo que ver con alguno de los fundamentos del formalismo, adopta una perspectiva distinta. Escribe:

> Llegamos al siguiente rígido dilema, no podemos hacer objeto de nuestra comprensión, no puede existir para nosotros nada si no se convierte en imagen, en concepto, en idea —es decir—, si no deja de ser lo que es para transformarse en una sombra o esquema de sí mismo. Solo con una cosa tenemos una relación íntima: esta cosa es nuestro individuo, nuestra vida, pero esta intimidad nuestra, al convertirse en imagen, deja de ser intimidad (Ortega, 1987, 14).

El arte es la creación que presenta la intimidad en su hacerse, en su ejecutarse, presenta la relación con las cosas sin perder ni el carácter de relación ni el de inmediatez. Puede decirse que la imagen artística aprehende y comprende la relación prerreflexiva entre el yo y el mundo que es consustancial a la intimidad. Esta comprensión tiene un coste: el arte es una forma de ficción.

Las tesis de Ortega no están muy lejos de las cuestiones que en aquellos momentos preocupaban a la estética y la poética europeas: las posibilidades del lenguaje y del lenguaje poético en la presentación-expresión no solo del objeto mimetizado —cuando hay un motivo mimetizado—, también de la sensación que acompaña a la intuición o percepción de ese objeto. La *Carta de Lord Chandos* pone en cuestión semejante posibilidad, la de que el lenguaje nombre las cosas y la relación del sujeto con las cosas, la pintura y la poesía de los primeros años del siglo se empeñan en que tal posibilidad se cumpla.

La deshumanización del arte, la obra más brillante e influyente de Ortega en este ámbito, prolonga algunos de estos temas y propone otros nuevos, los que más reconocimiento han tenido. El libro establece una diferencia nítida entre lo que más adelante se denominará alta y baja cultura y se adentra en algunos de los problemas del arte de vanguardia con la perspectiva de un formalismo revisado que tendrá posteriormente resonancia en críticos como Clement Greenberg.

Ortega distingue entre arte popular, realismo, y arte elitista, artístico. Aquel es realista y naturalista, narrativo, apegado a las pasiones,

emociones, sentimientos, dolores y alegrías que todos hemos padecido en la vida cotidiana. Es un arte al que se accede fácilmente, que fácilmente se comprende, que no plantea interrogantes o preguntas sino reconocimiento y, justo es decirlo, complacencia. El arte popular no exige conocimientos artísticos, todos lo comprendemos. Ortega identifica este arte para todos con el realizado mayoritariamente a lo largo del siglo XIX —en lo cual es quizá excesivamente apresurado, pues si por algo se caracteriza el ochocientos es por su complejidad—, con el folletín, la novela costumbrista, realista y naturalista, la pintura tremendista, etcétera.

Frente a este arte, que la sociología posterior calificó de masas, piensa el filósofo en un «arte artístico» que reacciona —el cubismo, por ejemplo— frente a lo anterior, se vuelve a lo estético, es abstracto y no figurativo, exige atención y cierto grado de conocimientos artísticos: es un arte deshumanizado que Ortega, no muy propenso en este caso a ejemplos concretos, identifica con lo que en aquel momento se denominó «arte nuevo», un arte que tuvo entre nosotros su más conocida expresión en una muestra (por cierto ecléctica), el Salón de los Artistas Ibéricos (1925). Ortega se refirió a esta exposición en alguno de los escritos de aquel año, en especial en *El arte en presente y en pretérito*.

Aunque el aspecto más llamativo de *La deshumanización del arte* se encuentra en esta contraposición, las cuestiones propias de *Ensayo de estética a manera de prólogo* no han desaparecido. Vuelve sobre la noción de imagen artística y de ficción, sobre el estilo y la voluntad de estilo, sobre la ejecutividad, pero es cierto que estos temas pierden fuerza en relación a la que tiene el eje central del libro: la irrealidad y carácter deshumanizado del «arte nuevo».

Sin embargo, reaparecen con más fuerza en 1943, en el *Velázquez* que publica primero en alemán e incluye después, en castellano, en 1950, en *Papeles sobre Velázquez y Goya*. Ortega manifiesta un profundo interés por el pintor sevillano: en estos años escribe un artículo, «La reviviscencia de los cuadros», publicado en la revista *Leonardo* (1946), imparte un curso en San Sebastián, *Introducción a Velázquez* (1947) e incluye *Temas velazquinos* en el volumen de 1950.

¿Por qué este interés por Velázquez? Para Ortega, Velázquez es un pintor que pinta la pintura. La pintura se convierte para el artista en pura ocupación de arte, esa es la razón por la que sus cuadros reclaman casi siempre una postura estética. Lo retrata todo, retrata el retratar. Paradójicamente, pues el pintor sevillano ha sido siempre paradigma de realismo, Ortega hace de él un pintor moderno, deshumanizado a la manera en la que puede estar deshumanizado el «arte

nuevo». Con ello, también paradójicamente, anula el rasgo que a la vanguardia suele definirla: ya no se produce esa ruptura sobre la que se apoya, la del cubismo y las novedades del lenguaje de los primeros quince años del siglo, Velázquez se ha adelantado.

Este planteamiento no es, aunque a primera vista pueda parecerlo, estrictamente formalista. *Las Meninas* es ejemplo paradigmático de una obra que está haciéndose: pinta el pintar de la pintura, la pinta para alguien, el sujeto virtual que mira con un punto de vista, con perspectiva y circunstancia determinadas. Toda imagen, y con ello volvemos al *Ensayo de estética a manera de prólogo*, lo es *de algo*, pero también *de alguien* y *para alguien*: «Todas las figuras del cuadro [*Las Meninas*] según aparecen miradas desde un punto de vista único, sin mover las pupilas» (Ortega, 1950, 51). Pero ello no dice que el artista tuviera en el proceso de realización de la pintura un punto de vista único, sin mover la pupila. Esa pupila inmóvil es el *alguien* de quien es la imagen, una imagen «ficticia» que tiene como correlato a un sujeto igualmente ficticio, irreal, virtual si se quiere, desde el cual podemos contemplar mejor nuestro mundo y, a la vez, el punto histórico que Velázquez pintó, el del barroco.

Eugenio d'Ors no tuvo discípulos relevantes y Ortega no los tuvo en el ámbito de la estética, con la excepción de María Zambrano (1904-1991), que marchó de España al exilio en 1939, a París y Nueva York, primero, La Habana, México y Puerto Rico, después. Zambrano elaboró una estética de la razón poética y de la palabra poética en comunión con lo sagrado, en libros que, como *Filosofía y poesía* (1939) y *El hombre y lo divino* (1955), fueron conocidos en España mucho después. En sus páginas resuena, con una música diferente, aquellos problemas que la unión con el otro se plantearon en D'Ors —el otro es la naturaleza— y, sobre todo, en Ortega.

El otro gran discípulo de Ortega, Xavier Zubiri (1898-1983), tuvo una presencia muy notable con un libro de artículos publicado en 1944, *Naturaleza, historia, Dios*, en los que realizaba análisis del pensamiento griego próximos a los heideggerianos —Husserl y Heidegger fueron también sus maestros—, textos inesperados por su brillantez y rigor en la mediocridad de aquellos años. Después, sus intereses discurrieron por caminos en los que la estética fue solo marginal. No sé si atreverme a decir, en especial a propósito de Zubiri, que los caminos que ambos emprendieron fueron, por circunstancias históricas y teóricas, caminos sin salida.

1.3. Al escribir sobre Velázquez, Ortega se preocupó expresamente y con detenimiento de su biografía —si hubiera sido un pintor al

uso, no un pintor del rey, posiblemente no hubiera podido «pintar la pintura», «retratar el retratar»—. Existen, cabe decirlo, dos biografías, aquella de la persona Diego Velázquez, que se construye en los pormenores de su vida, y la del artista que está presente en sus pinturas, que se construye en sus pinturas, y que no es idéntica a la otra ni tiene por qué serlo. Ortega planteó la cuestión a propósito de Velázquez, también a propósito de Baroja y, sobre todo, de Cervantes.

Ramón Gómez de la Serna (1888-1963) también escribió biografías y también hizo de la biografía uno de los géneros en los que exponer sus ideas estéticas. En algún momento salta la afinidad con Ortega: «En medio de la biografía se detiene el espíritu y se quita por un momento la máscara de la ficción, y entonces se ve que es el mismo lector de la biografía el personaje principal de ella, el heredero solitario en la habitación *in fraganti* de solo ser más que él mismo», escribe Ramón en *Retratos contemporáneos*. Ahora bien, las biografías de Ramón son más «informales» que las de Ortega y, a la vez, más ramonianas: su propósito no es narrar linealmente una vida, es ofrecer una suma de acontecimientos y anécdotas capaces de crear un mundo, algo así, en el territorio de la palabra, como la acumulación de objetos del tipo más diverso en el que Ramón vivía. Algo así, también, como un *collage* cubista, uno de los rasgos fundamentales de su concepción estética y de su concepción vital, una nota que mira directamente a Apollinaire.

Quiero destacar tres temas entre la multitud de los que abordó Ramón: lo nuevo, el humorismo y lo cursi. Por lo que se refiere al primero, no es aventurado decir que Gómez de la Serna convirtió lo nuevo en el paradigma de la modernidad. En todo ello sigue a Baudelaire y, sobre todo, a Apollinaire, protagonista del primer capítulo de *Ismos*: «Parten de un cansancio de las formas antiguas en un corazón internacionalista los primeros conatos francos de una inspiración nueva. / Es importantísimo Guillermo Apollinaire, porque bautiza a los catecúmenos, alienta la insurgencia pictórica y promueve la primera disconformidad y la primera vacilación. / Ya asentado en el nuevo siglo, comprende que no se puede continuar la monotonía de imitaciones y copias». Son sus primeros párrafos en *Ismos*. Después, comentarios sobre los ismos de la modernidad, empezando por el «Picassismo» y terminando con el «Daliísmo». Entre medias, «Futurismo», «Jazzbandismo», «Negrismo», «Tubularismo», etc., es decir, un recorrido por las manifestaciones vanguardistas de la capital francesa.

Ahora bien, leemos sus textos con cierto sentido de la paradoja. Nos invade la sensación de que nos encontramos en un rastro de opiniones e informaciones, un rastro en el que se acumulan y exhiben

con bastante desorden objetos de la más variopinta procedencia. Lo que puede adquirirse en el rastro de la índole más variada: hay objetos nuevos, también, en gran cantidad, seminuevos y viejos. Lo nuevo no domina en su texto, aunque sea un texto formalmente nuevo.

Entre los que podemos «adquirir» está el «Humorismo», que Ramón considera un ismo, aunque sea una manifestación de temporalidad ya antigua, como el propio autor señala al hablar de la literatura griega y de la clásica española, de Cervantes y Quevedo, de la picaresca, también de la literatura contemporánea. Creo que su análisis del humorismo es uno de los ensayos más importantes de Ramón Gómez de la Serna y uno de los que mejor revelan su estilo. Por otra parte, y no lo creo accesorio, sobresale en un momento de la historia de nuestro país en el que el humorismo —en sus opciones más diversas, desde el esperpento a la ironía— es rasgo que define a la cultura española. Valle-Inclán en un extremo, el «oyente» machadiano, en el otro.

Como es habitual, el modo ramoniano de abordarlo se sirve de puntos de vista muy diferentes, controvertidos, opuestos en ocasiones, pero en concreto se atiene a una clasificación que tiene bastante de académica: distingue el humor y lo cómico de lo satírico y lo grotesco, del sarcasmo, lo bufo y lo patético, de la ironía —que, por cierto, critica en su eventual doblez, condescendencia y superioridad del ironista, en la posible reticencia y mezquino carácter (todo lo cual no indica sino lo limitado de la perspectiva ramoniana para con ella)—, de lo chocarrero. Todo ello precedido de una cierta definición que sitúa el humorismo en el momento de transición entre lo viejo y lo nuevo: «En este momento de transición, en que se ve lo que va a desaparecer y ya está de algún modo como desaparecido, y no se ve aún lo que aparecerá de nuevo en toda su rotundidad, el humorismo es puente ideal» (Gómez de la Serna, 2005, 456).

También a propósito de lo cursi encontramos observaciones profundas y atinadas junto a chascarrillos de greguería irrelevante. Ramón establece una secuencia que conduce desde lo barroco hasta lo cursi pasando por el rococó, y puede alumbrar lo cursi con los aires de un *kitsch* que recuerda mucho el pensamiento de Hermann Broch sobre el particular: «Viene lo cursi del momento en que el hombre civil y aposentado se encuentra más consigo mismo y con sus seres amados y quiere hacer un microcosmos de su casa para cobijar en ella la paz, los tormentos íntimos y la felicidad» (*ibid.*, 687-688). Pero lejos de desarrollar este pensamiento prefiere volverse sobre el decorado llamado *rocaille* y formular ocurrencias del tipo «Lo cursi es la birria que no es birria» (*ibid.*, 690). La tentación de la greguería le juega un mala pasada.

No impide, sin embargo, que su prosa provocadora encuentre en muchas ocasiones acerados y brillantes comentarios, sobre Paul Éluard, por ejemplo, Charlot, Bécquer o Juan Ramón. Comentarios que introducen una perspectiva distinta, en ángulo imprevisto, de los que muchas veces podemos dudar, pero que no podemos eludir. No es posible separar en Ramón unas cosas de otras, no es posible separarlo de su tiempo, de las sombras y las luces de su tiempo, no es posible separar al poeta del creador de greguerías, al pensador del ocurrente, al personaje del creador potente, al filósofo del periodista, y esta unión de «oficios» tan encontrados lo hace simultáneamente atractivo y rechazable. Ese es su encanto, su debilidad y su fuerza. Ni que decir tiene que la personalidad ramoniana difícilmente da lugar a discípulos, aunque los haya habido en algunos de sus aspectos, mutilando el *totum revolotum* que le es propio.

1.4. Las ideas y reflexiones sobre estética y poética de Antonio Machado (1878-1939) están dispersas en el conjunto de su obra, si bien es posible considerar su *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo* (1936) como el libro que ofrece una mejor y más completa visión de estas. Con este libro de «apuntes» previamente publicados en la prensa, los reunidos en *Los complementarios*, escritos entre 1912 y 1925 y editados en Buenos Aires tras la muerte del poeta (1957).

Es creador Machado de personajes, heterónimos, que, como Juan de Mairena y su maestro Abel Martín, hablan en su nombre pero no son él mismo. La esencial preocupación por el *otro* que domina todo su pensamiento —no solo estético, también moral y político— se singulariza en Mairena y Martín, pero no se agota en ellos. Gracias a ellos, a su presencia y opiniones, a su magisterio, a la creación de un mundo que les es propio —el profesor de gimnasia Juan de Mairena encargado de una clase gratuita y voluntaria de retórica, pero aficionado a la poética y a la metafísica; su maestro, Abel Martín, hasta cierto punto filósofo kantiano, autor de un libro de apretadas mil ochocientas páginas, *Sobre la esencial heterogeneidad del ser*—, a los alumnos, entre los que destaca un «oyente» que contesta lacónicamente a las preguntas del maestro, y al propio lector, al que siempre dirige su prosa el poeta, gracias a este mundo puede Machado introducir un principio irónico consustancial con su actitud poética y metafísica. La ironía lima cualquier atisbo dogmático en la creencia del yo y en sus eventuales apetencias de devorarlo todo, apoderarse de todo, hacer de todo(s) uno para sí.

Mairena y Martín no son, por tanto, simples figuras literarias, son

creaciones vivas de una estética y una poética originales. Ambas se apoyan, como digo, en una metafísica, de la que son prolongación. Machado la formula en diversas ocasiones y siempre vive en ella: la esencial heterogeneidad del ser, la incurable *otredad* que padece lo *uno*. Ser uno no es sino tomar conciencia de la otredad y anhelarla: el anhelo hacia lo otro, hacia el otro, marca el giro ético que atraviesa todo su pensamiento, pues la suprema dignidad del hombre radica precisamente en su querer ser otro, y tal es lo específicamente humano.

La esencial heterogeneidad del ser rechaza la condición de objeto y cosa de la que habitualmente nos servimos, con la que nos movemos en el mundo cotidiano. Los demás no son cosas, como no lo soy yo mismo, pero tampoco los objetos artísticos y poéticos son cosas. La realidad no es cosa dada de una vez por todas, no es un objeto mostrenco, opaco. La realidad está habitada, trabajada por el tiempo —un tema que Machado encontró en Bergson—, la temporalidad es la marca de la otredad.

El trabajo poético devuelve el tiempo a los objetos, y lo hace de tal manera que esa temporalidad es, por serlo, intemporal, «peces que puedan vivir después de pescados» (*Juan de Mairena*, IX). En las palabras de Machado suena el eco del gran tópico de la modernidad, la otredad de la temporalidad y la otredad de la intemporalidad están en el centro de la palabra poética. Esta no es una representación de lo aparente, en el caso de que tal fuera posible, sino una verdadera creación, invención o descubrimiento de lo real: la vida es el material que el poema canta, pero no es la vida la que da estructura al poema, es la lógica poética. No hay tal cosa en el estudio del poeta como una fotografía que mimetiza la vida, el papel del poeta es hacer ver, arrojar luz sobre lo que hay, sobre la presencia de lo que hay, y ello justamente para evitar su cosificación y la nuestra. Visión y ceguera son los dos términos del trabajo poético, una visión que ciega, tal es su evidencia: lo real visto por un *alguien*, había escrito Ortega a propósito de Velázquez, el sujeto que anhela al otro para ser él.

Semejante concepción altera profundamente la noción de objetividad y conduce a una redefinición de «representación» y «conciencia», punto este en el que me parece más clara la influencia kantiana —la de Husserl y Heidegger también, y la de estos quizá en mayor grado—, punto que conduce directamente a su concepción de la poesía. Entre los actos conscientes y sus objetos hay una absoluta heterogeneidad, la representación no capta en la conciencia el objeto que es, no hay tal cosa como un objeto que es, no hay tal cosa como una conciencia que registra datos objetivos. La simple relación sujeto-objeto

que en tal relación se esconde y se muestra encuentra un perfil específicamente poético al introducir la otredad y plantear la cuestión en términos de esencial heterogeneidad. Machado no utiliza el término intencional» tal como lo hace Husserl, pero creo que su pensamiento es en este punto muy próximo al del creador de la fenomenología.

Las ideas machadianas no se recluyen en el ámbito de la estética y la poética, poseen una significación moral y política (que le impulsó a tomar partido por la República durante la guerra civil y a mantener una actitud profundamente activa dentro de sus posibilidades). El otro que en el yo mora, al que el yo anhela para ser él mismo, no es un individuo, es también, y de forma específica, la colectividad: el otro son los otros. No una masa impersonal, objetiva y cosificada, sino una colectividad popular, capaz de crear una cultura, y, así, crearse, y darse una dignidad. La dignidad suprema del hombre que el poeta contempló y alentó en los años terribles de la contienda, la dignidad que hizo de él un poeta civil, el poeta al que volvieron la vista las generaciones posteriores cuando, a partir de los años cincuenta, trataron de salir de la miseria moral y cultural a la que estaban sometidas.

2

2.1. Machado murió al huir a Francia en 1939, Ortega y Ramón se exilaron, también María Zambrano, D'Ors se inscribió en las filas de quienes ganaron la guerra. Otros muchos, poetas, arquitectos, pintores y escultores, músicos, maestros y profesores de universidad murieron, fueron encarcelados, expulsados de su trabajo, exilados, exilados interiores. El panorama cultural se ensombreció y ni la retórica de Giménez Caballero ni la de Eugenio d'Ors arrojaron luz alguna, bien al contrario: hicieron más palpable lo denso de la oscuridad que había descendido sobre el país. Los artículos de Zubiri sobre el pensamiento griego, las reflexiones de algunos que después se llamaron falangistas liberales —no lo eran entonces, liberales— y de los contados poetas del régimen no pudieron aventar la niebla espesa que lo penetró todo. Los temas que habían centrado el pensamiento estético de Ramón, Ortega y Machado dejaron de ser motivo de interés y reflexión: los problemas del lenguaje y de la relación entre el sujeto y la naturaleza, la otredad del uno —ignorado en la uniformidad de lo que todo debía ser igual, clerical y militar, unidad de destino, retórica de los luceros y realidad de la miseria—, la novedad de lo nuevo, el *collage* literario y visual, la temporalidad poética —anulada en las ínfulas de lo siempre imperial y grandioso: cartón piedra para consu-

mo de ignorantes, fundado sobre la represión más cruel—, la humanidad e inhumanidad del arte, todo quedó sepultado. Será necesario esperar hasta los años cincuenta, en la segunda mitad de la década, para empezar a encontrar los primeros pasos de un movimiento teórico e intelectual hacia la normalidad (una normalidad que necesitó muchos años para establecerse, y que no lo hizo, en sentido estricto, hasta la muerte del dictador). Solo una versión frivolizada del humorismo ramoniano se abrió camino en los salones de la alta burguesía, en la obra de Jardiel o de Edgar Neville, de Mihura, pero nada de eso era suficiente para compensar tanto desastre.

El ámbito académico y disciplinar de la estética y la filosofía era en los años cuarenta y cincuenta tierra baldía. La reflexión estética surgió en territorios limítrofes, los de la crítica literaria y artística, la teoría literaria y poética. En 1952, Carlos Bousoño (1923-2015) publicó la primera edición de su *Teoría de la expresión poética*, un libro ya clásico del que se hicieron numerosas ediciones. *Dinámica de la poesía: Ensayos de explicación*, de Joan Ferraté (1924-2003), publicada después (1968), reúne ensayos escritos a partir de 1952. *La hora del lector*, de José María Castellet (1926-2014), apareció en 1957: Castellet articulaba planteamientos del *nouveau roman* con la literatura social, por entonces en cierta efervescencia; posteriormente, en el prólogo a su antología *Veinte años de poesía española* (1960) ese aspecto social se acentuó. Juan Eduardo Cirlot (1916-1973) había publicado su *Diccionario de los ismos* en 1949, el *Diccionario de símbolos*, inicialmente titulado *Diccionario de símbolos tradicionales*, en 1958 y durante todos estos años libros breves que divulgaban la pintura abstracta (1951), el surrealismo (1953), el cubismo (1957), el informalismo (1958), etc. Julián Gállego (1919-2006), que pronto se convertiría en un historiador fundamental de nuestro arte y en fino divulgador del arte moderno que se exponía en la capital francesa, publicó en 1957 *Mi portera, París y el arte*, un libro breve en el que el relato literario estaba unido a la reflexión.

A todas estas publicaciones conviene añadir los manifiestos de novedad y modernización que editó el grupo de artistas *El Paso* en 1957, en el que pronto destacó, como escritor además de cómo pintor, Antonio Saura (1930-1998), autor de una amplia producción crítica, teórica y autobiográfica. Otro artista, diferente en todo de Saura, publicó abundantes reflexiones sobre problemas estéticos: Jorge de Oteiza editó su *Interpretación estética de la estatuaria megalítica americana* en 1952 y años después su obra más conocida, *Quousque tandem...! Ensayo de interpretación del alma vasca* (1963). Si la primera trata de establecer una tipología y una secuencia de la estatuaria

megalítica americana en lo que afecta a su tratamiento del espacio, la segunda se mueve en el camino de una búsqueda de los orígenes del pueblo vasco que, a pesar de su específico contenido, mantiene una estrecha relación con los intereses de un arte internacional que vuelve, también él, su mirada a los orígenes, no tanto con un punto de vista arqueológico, cuanto con la intención de encontrar una mirada nueva y un comienzo nuevo. La condición de la materialidad y de la naturaleza, el análisis del signo y del símbolo, el espacio en el que se mora, el gesto, etc., son algunos de los motivos de la reflexión y base teórica de una creación escultórica de considerable potencia.

2.2. José María Valverde (1926-1996) es un caso aparte, en él confluyen la carrera académica, el ensayismo, la creación poética y el compromiso moral y político. Discípulos suyos son algunos de los filósofos que en los últimos años sesenta y en los setenta dieron un empuje a la estética. Catedrático de Estética en la Universidad de Barcelona a partir de 1956, había estado en Roma entre 1950 y 1955 tras haber participado en la aventura intelectual de revistas universitarias como *Alférez*, que contribuyó a fundar y en la que publicó numerosos artículos. *Alférez* era una revista falangista simultáneamente clerical y laica, y en ella colaboraron numerosos intelectuales que después evolucionaron en direcciones diferentes: José M.ª de Llanos, Pedro Laín, Ángel Álvarez de Miranda y Miguel Sánchez-Mazas son algunos de sus fundadores, Manuel Fraga Iribarne, Rafael Sánchez Ferlosio, José Luis Pinillos, Leopoldo Panero, Antonio Tovar, José Ángel Valente se encuentran entre los colaboradores.

En 1952 publicó *Estudios sobre la palabra poética*, *Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje* en 1955, y *Cartas a un cura escéptico en materia de arte moderno* en 1959. Las tres son obras importantes, pero es la última la que más nos interesa aquí, no solo por las ideas expuestas, también por el tono y talante, como gustaba decir al profesor Aranguren, con los que está escrita.

Estudios sobre la palabra poética reúne un conjunto de artículos sobre poesía y poetas, César Vallejo, Hölderlin, Machado, Eliot, Jorge Guillén, Juan de la Cruz, Luis Felipe Vivanco y Verlaine. Tanta importancia como los concretos estudios sobre los poetas —entre los que destacan los dedicados a Vallejo y Machado— la tiene su concepción del lenguaje y la palabra poética, lo que algunos autores denominan la «autoconciencia lingüística», esto es, la idea humboldtiana según la cual la mente, el pensamiento, solo funciona en lenguaje, articula un material sensible en un «teclado de unidades», dentro del sistema de categorías que constituyen la gramática. Valverde mantu-

vo siempre esta concepción, que vuelve a aparecer, en los términos citados, en un libro muy posterior, *Vida y muerte de las ideas* (1989).

Mayor importancia tuvo en aquel momento *Cartas a un cura escéptico en materia de arte moderno*. Cinco cartas dirigidas a un cura escéptico en las que, en el marco de un eventual arte ligado a la religión y a la Iglesia católica, analiza los caracteres del arte moderno. Lo hace con un lenguaje que poco debe ya a los artículos de *Alférez* y en nada emparentado con el engolamiento propio de los jóvenes intelectuales ligados al régimen durante los años cuarenta. Bien al contrario, su prosa es nítida y sus conocimientos —Nervi, Le Corbusier, Morris, Picasso, Cézanne, Gris, Zevi, Richards, Wright, Steinbeck, Pavese— por completo novedosos, inesperados, en nuestro panorama intelectual (unos conocimientos que Valverde se cuida mucho de enfatizar, la suya es prosa de sobriedad e ironía, machadiana).

En su sencillez, las cartas permiten, casi me atrevo a decir que exigen, varias lecturas. No fue la misma la que se hizo en el momento de su publicación que la lectura actual, cuando se dispone de una notable perspectiva histórica y algunos de los temas circunstanciales que tocan han dejado de tener vigencia. En la actualidad tendemos a olvidar el contexto de las *Cartas* y destacar exclusivamente sus aportaciones teóricas, pero creo que este proceder puede inducir a interpretaciones parciales. El interlocutor de Valverde, el «cura escéptico» no es baldío. En los años anteriores, Valverde se ha descubierto como un poeta y articulista profundamente implicado en la religión —todavía en el artículo sobre Machado incluido en los *Estudios* posee el tema religioso importancia notable—, y estas *Cartas* no abandonan este interés (aunque pueda ser visto como pretexto: creo que no lo fue en su tiempo). Se inscriben en un marco de renovación de la Iglesia católica que podía tener en España —donde esa renovación no se produjo y el nacionalcatolicismo continuaba siendo hegemónico— un marcado significado político. En este sentido, las referencias a la jerarquía eclesiástica, la formación de los sacerdotes, el papel que desempeñan en el mundo secular puntean las cartas tanto como las consideraciones sobre una Iglesia que ya no es poder terrenal (pero que en España sí lo era). Valverde forma parte del grupo de católicos que deseaba una religión más personal, no consagrada al poder y a la retórica, un grupo que tiene en López Aranguren su figura más destacada.

El segundo punto importante en las *Cartas*, fundamento último de lo que va a argumentarse después —y razón de la preocupación por el arte—, es la reivindicación de lo sensible y, con ello, del cuerpo frente a una espiritualidad pura. Después, ya en un terreno estrictamente estético, su análisis, tan acertado como breve, de la evolu-

ción del arte y del arte moderno, la funcionalidad y la belleza que le está unida, del templo, las condiciones de la liturgia y sus necesidades, etc. (Recordemos que son los años en los que se proyecta y se polemiza sobre la basílica de Aranzazu, uno de los pocos testimonios de renovación del arte eclesial).

Entre todas estas ideas surge una que no desarrolla: la fragmentariedad del arte actual, en todo contrapuesto a la generalidad y totalidad que una religión como la católica hace suyas. Un aspecto que, en profundidad, dificulta en extremo, más allá de gustos y opiniones estilísticas, la posibilidad de un arte religioso. Ciertamente existe aquí una lectura de Hegel, y contra Hegel, pero no es independiente de la que acabo de mencionar.

Ahora bien, el machadiano Valverde no duda terminar advirtiendo al interlocutor con un consejo que a buen seguro hubiera firmado Mairena: «No des tampoco mucha importancia a todo esto».

Las *Cartas* de Valverde se publicaron en 1959. El poeta había vuelto de Roma, donde había pasado varios años, y había ocupado la cátedra de Estética de la Universidad de Barcelona. Las *Cartas* no constituían, en sentido alguno, un trabajo académico: eran la expresión del compromiso de su autor con los problemas propios de la creación artística y de la situación espiritual. Su sentido político era oblicuo, no por ello menos relevante.

Más allá de la estricta circunstancia de la cartas a un cura escéptico, Valverde articula de forma muy clara algunos de los problemas que preocuparán a teóricos, críticos y artistas durante estos años, cuestiones que se complementan y se completan. Las del lenguaje poético, por una parte, también las del artístico tal como se configura en las creaciones modernas, en la funcionalidad, el diseño, la nueva concepción de la belleza, el gusto y la fragmentariedad —temas, todos ellos, que exceden los límites de un arte eclesial y litúrgico, aunque este haya sido el punto de partida—, con ellas, las cuestiones que afectan al papel político que desempeña el arte y la incidencia de ese papel sobre su lenguaje, asuntos en los que Valverde, a diferencia de otros intelectuales del momento, vuelve su mirada a Antonio Machado.

Ambas cuestiones habían estado en el centro de las preocupaciones de los autores anteriores a la guerra civil, por lo que, al menos de una manera indirecta (pues ahora las perspectivas son distintas), puede afirmarse que los interrogantes teóricos enlazaban con los que entonces se habían planteado. En este marco, la recuperación de Ortega y, sobre todo, de Antonio Machado tuvo una importancia notable. El poeta era ejemplo de testimonio civil y de rigor teórico y creación poética.

2.3. En 1961 el CSIC publicó *El concepto* poíesis *en la filosofía griega*, de Emilio Lledó (1927), su tesis doctoral. El prólogo del libro había sido redactado en 1955, en él explicaba su intención de analizar el concepto desde dos perspectivas, filológica y filosófica. A diferencia de los textos de Valverde, el de Lledó es mucho más técnico y formalmente disciplinar, no es un libro de estética pero tiene que ver con la estética, aunque su influencia, precisamente por su carácter técnico, fuera menor. Aún más, en él se plantea, como no podía ser menos, una cuestión que tiene, al menos, dos lecturas y que, además, reaparecerá en otros textos de otros autores años después —por ejemplo, en los de Eugenio Trías—: la relación entre el poeta y la ciudad, la eventual expulsión del poeta y su sentido político, tal como lo concibe Platón en la *República*.

Tiene, como digo, dos posibles lecturas, una estrictamente filosófica, aquella que alude al problema de la realidad representada y su relación con la idea; otra, más directamente política, que Lledó no elude: en una de las últimas páginas, se refiere explícitamente a la «censura» que el político ejerce sobre la obra artística o literaria, poco después de citar al filósofo griego: «El poeta no puede componer otra cosa que aquello que sea tenido por legal, justo, bello y bueno en la ciudad; no podrá tampoco mostrar sus creaciones a sus conciudadanos antes de que sean enseñadas a los jueces y guardianes de la ley y aprobadas por ellos» (*Leyes* 801d).

Lledó continuó analizando los problemas del lenguaje y su relación con la filosofía y la historia —*Filosofía y lenguaje* (1971), *Lenguaje e historia* (1978)—, pero no volvió a plantear problemas que tuvieran que ver directamente con la estética (si bien en 2009 publicó *El marco de la belleza y el desierto de la arquitectura*). En 1964 ocupó la cátedra de Fundamentos de Filosofía e Historia de los Sistemas Filosóficos en la Universidad de La Laguna, después, en 1967 y 1968, las cátedras de Filosofía de la Universidad de Barcelona y de la UNED. Su trabajo derivó hacia una hermenéutica personal y una amplia labor publicística.

3

3.1. En los primeros veinte años de su existencia el régimen del general Franco destruyó el país política, económica, social, cultural y moralmente. En los años sesenta, en el páramo empezó a crecer alguna vegetación. Nadie podrá calificar de prodigiosa la década que se inició con los planes de estabilización y desarrollo, que produjeron

dramáticos movimientos migratorios hacia el exterior y en el interior de la Península, con las huelgas asturianas brutalmente reprimidas, la persistencia de la pena de muerte, el partido único, la censura, la invasión policial de la universidad, el asesinato de personas como Julián Grimau y Enrique Ruano. La década terminó con el estado de excepción y el proceso de Burgos.

Sin embargo, a pesar de todo esto y contra ello en los años sesenta se produjeron cambios importantes que no solo afectaron al desarrollo económico, el consumo y los medios de comunicación de masas. También se transformaron otros ámbitos: la literatura realista dejó de ser mostrenca —en lo que lo había sido— con las novelas de Juan Marsé y Juan García Hortelano, alteró sus paradigmas con las de Luis Martín Santos y Juan Benet, alcanzó cierto «clasicismo» con las de Carmen Martín Gaite y Soledad Puértolas, por citar solo algunos nombres bien conocidos. En las artes plásticas se impuso la variedad de un excelente expresionismo abstracto, informalismo —Antoni Tàpies, M. Millares, A. Saura, A. Ráfols, Eduardo Chillida, etc.—, y un realismo crítico irónicamente narrativo —Eduardo Arroyo, *Equipo Crónica*—, la provocación lúdica de ZAJ y, en los últimos momentos de la década, nuevas formas de leer-comprender el arte: Nacho Criado, Alberto Corazón, los llamados conceptuales catalanes.

Otro aspecto no debe pasar desapercibido. Si el régimen había extendido un muro sobre los derrotados y la tradición de los derrotados y había manipulado la historia, ahora parecía imprescindible recuperar tales pasado y tradición, lo que se aprestaron a hacer, por ejemplo, editoriales (Ciencia Nueva) que publicaron clásicos poco conocidos de la historia liberal. Si el régimen se había caracterizado por el aislamiento cultural, ahora se tradujeron obras sustanciales del patrimonio cultural europeo —Seix Barral, Alianza, Península, Ariel, Siglo XXI, Lumen, Anagrama, son los nombres de algunas de las editoriales que emprendieron esa tarea— y también del nuestro: Antonio Machado fue, como ya he dicho, el poeta civil, tan poeta como civil, de referencia. Algunos autores investigaron ese pasado —Vicente Aguilera Cerni (1920-2005) y su *Panorama del nuevo arte español* (1966) fue uno de ellos (además, Aguilera publicó *Ortega y D'Ors en la cultura artística española*, 1966)—, otros habían esbozado hipótesis sobre la modernidad perdida —José María Moreno Galván (1923-1981) en su *Introducción a la pintura española actual* (1960)—, iniciando en todos los casos un trabajo que continuaría en los años siguientes en ámbitos diferentes —justo es destacar a J. C. Mainer (1944): *Falange y Literatura* (1971) y *La Edad de Pla-*

ta (1902-1939) (1975)—. Todos estos me parecen síntomas de una normalidad perdida, ahora buscada y solo parcialmente encontrada.

La situación política auspiciaba, y en muchos intelectuales exigía, una actitud decidida contra la dictadura, en un movimiento paralelo, pero en las específicas circunstancias españolas, al que se producía en los países de Europa occidental. Ahora bien, esa relación estrecha con la política, el compromiso del intelectual y la labor de denuncia afectaban directamente a la condición del lenguaje artístico y poético, a su calidad y sentido. Esta era una de las razones por las que el tema pasó a ocupar el primer plano de las preocupaciones estéticas y artísticas. Con él, el debate entre las diferentes concepciones de la relación arte-sociedad-política, dominado en buena parte por los planteamientos del existencialismo sartriano —tan moral como político o más moral que político— y del marxismo plejanoviano —de corte sociologista, elemental en sus planteamientos, que ya habían tenido vigencia antes de la guerra civil y la mundial—. La lectura de Plejanov se corrigió con la de Lefebvre y, en especial, con la de Lukàcs, pronto con la lectura de los estructuralistas franceses, con Althusser en primera fila, en debate con el reconocimiento del «joven Marx»: en 1965 Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011), exilado en México, publicó *Las ideas estéticas de Marx* y participó en los debates que en el interior del marxismo y del propio PCE pusieron en cuestión las ideas tradicionales de un mecanicismo economicista y social artístico y estético (algunos de estos debates aparecieron en las páginas de *Realidad*, revista del PCE, clandestina, dirigida por Manuel Azcárate).

La lectura de Sartre se acompañó de la lectura de Merleau-Ponty y de Camus, la de Bataille, Genet y Artaud. La preocupación por escapar a una concepción mecanicista de la relación arte-sociedad-política condujo a un filósofo italiano, Galvano della Volpe, a escribir una *Crítica del gusto* (1960; trad. cast.: 1966) que rompía con las pautas convencionales del materialismo dialéctico y enlazaba tanto con la *Poética* de Aristóteles como con el desarrollo heterogéneo de la lingüística estructural. A todo ello hay que sumar el incipiente conocimiento de los problemas planteados por el arte de masas, la baja cultura —que encontraron en los comentarios de Umberto Eco, *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas* (1965), la brillantez que le es habitual—, un tema que empezaba a tener sentido en una sociedad de incipiente consumo y un actividad artística que se apoyaba críticamente en la imaginería de los medios de comunicación: *Equipo Crónica* y *Equipo Realidad*.

El estructuralismo puso en primer plano la lingüística, también la semiología de Barthes y la semiótica de Morris, que pronto encontra-

ron lectores entre nosotros: Tomàs Llorens (1936) es el caso más importante al respecto, sus propuestas tuvieron amplia incidencia sobre la actividad artística de los equipos mencionados, a la vez que alteraron los parámetros del debate estético y, sobre todo, crítico.

En pocos años, la situación había cambiado. Se pasaba de un total aislamiento y desconocimiento de lo escrito en Europa a un conocimiento relativo y a una lectura casi enfebrecida. Leíamos a todos estos autores y leíamos a Heidegger, leíamos aquello que Manuel Sacristán (1925-1985) había escrito sobre el filósofo alemán en su tesis doctoral, pronto publicada por el CSIC, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* (1959), y comentábamos la nueva literatura y la nueva poesía, que, dentro de una tónica realista, elaboraba un lenguaje nuevo. Asistíamos al debate entre los partidarios del realismo social y político de *Estampa Popular*, la pretensión de un arte objetivo y colectivo que defendía el *Equipo 57* y la poética gestual, en muchas ocasiones dramática, de los artistas de *El Paso*. Nada de todo esto se vivía como un problema estricta y aisladamente artístico, era un debate estético, moral, cultural y político.

La primera aportación importante al pensamiento estético en los años sesenta es la de un discípulo de José María Valverde, Xavier Rubert de Ventós (1939), autor de *El arte ensimismado* (1963). No es, estrictamente hablando, un libro de estética, es un análisis del lenguaje artístico creado por el expresionismo abstracto y de los problemas que este lenguaje suscita, mas, como he indicado, la reflexión estética se «cuece» las más de las veces en el mundo del arte y de la poesía, estrechamente unida a él. Con una prosa ágil, desconocida entre nosotros, Rubert se ciñe a un arte abierto, que solicita la complicidad y la colaboración del espectador. Llama la atención que prescinda de los debates que en aquel momento hegemonizan el panorama cultural, los relativos al compromiso de la cultura, debates que si están presentes, por ejemplo, en la contraposición racionalidad-irracionalidad que es eje del discurso de José M.ª Moreno Galván en su *Autocrítica del arte* (1965), un libro que resulta de la edición (revisada, reescrita) de la serie de «epístolas morales» publicada en la revista *Artes*: estética y ética unidas.

Rubert dio un paso adelante en su segundo libro, *Teoría de la sensibilidad* (1968), diferente del anterior: es un libro de carácter más general, a primera vista de corte más académico, que se plantea tanto la información como el análisis de esa teoría de la sensibilidad que estudia los códigos culturales en tanto que códigos estéticos y morales. A diferencia de lo que hacen otros autores citados hasta el momento, Rubert aborda la sensibilidad de época a partir de manifestaciones di-

versas, desde la arquitectura a la moda, desde el diseño y la cultura de masas a la contracultura. A diferencia de otros autores, también, Rubert exhibía cierto eclecticismo metodológico que chocaba claramente con la homogeneidad dominante. Su lectura traía un mundo de proyectos y realidades que escapaban a los debates sobre el compromiso o la eventual y problemática artisticidad, también la del lenguaje, que aparecía, sin embargo, en su conocimiento de la semiótica.

3.2. Testimonio de una situación nueva son los libros que se publican a finales de la década y en los primeros años de la siguiente. Eugenio Trías (1942-2013), *La filosofía y su sombra* (1969), *Filosofía y carnaval* (1970) y *Teoría de las ideologías* (1975); Fernando Savater (1947), *Nihilismo y acción* (1970) y *La filosofía tachada* (1972) (después un libro que me parece especialmente atractivo: *La infancia recuperada*, 1976); Víctor Gómez Pin (1944), *De* usía a *manía* (Vino y éxtasis) (1972) y *El drama de la ciudad ideal* (1974); Simón Marchán (1941), *Del arte objetual al arte de concepto* (1972); Victoria Combalía (1952), *La poética de lo neutro. Análisis y crítica del arte conceptual* (1975). Yo mismo (1940) publiqué *El lenguaje artístico* (1970). Son libros editados en el filo de los setenta y redactados en los años anteriores. Son libros muy diferentes, no se atienen a lo que disciplinarmente es la estética académica, se internan ocasionalmente en el territorio estrictamente filosófico, pero también en el de la crítica, la teoría y la historia del arte, la poesía, la música y la literatura.

En otro orden de cosas, la creación del Col·legi de Filosofia en Barcelona en 1976, en el que participaron Eugenio Trías, Rubert de Ventós, Jordi Llovet, Josep Ramoneda y Antoni Vicens, indicaba la necesidad de ir más allá de la institución universitaria, ya sea por su rigidez, ya por su mediocridad. La posibilidad de elaborar una «filosofía pública» y de intervenir en los debates del momento pasaba por la independencia y el carácter grupal, pero heterogéneo, del Col·legi, otro testimonio del cambio producido en estos años.

Indirectamente, otros factores de diversa índole influyeron sobre la reflexión estética. Es en los años setenta cuando la editorial Taurus, bajo la dirección de Jesús Aguirre (1934-2001), traduce los textos de Benjamin y Adorno, y es el año 1971 cuando Manuel Garrido (1925-2015), a la sazón catedrático de Lógica en la Universidad de Valencia, funda y dirige la revista *Teorema*, cuyas líneas de interés son la lógica y la filosofía analítica, por una parte, y el marxismo por otra: lo que indica que, uno, en la academia universitaria se están produciendo cambios de cierta relevancia, y, dos, no han desaparecido las líneas de reflexión que habían centrado el debate intelectual

en los años sesenta. En este sentido, también es preciso mencionar la aparición de *Comunicación* en 1969, que introduce una línea renovadora en el ámbito del marxismo —en polémico debate con el estructuralismo althusseriano— e informa críticamente sobre el mundo del arte y la reflexión estética que tuvo en el constructivismo soviético uno de sus principales referentes (anulado por el realismo socialista de Andréi Zdhánov a partir de 1930), sin rehuir, bien al contrario, la semiótica anglosajona y la reflexión sobre la alta y la baja cultura.

De forma aún más indirecta, creo que tiene importancia el interés por la baja cultura que se concreta en los trabajos de Juan Antonio Ramírez (1948-2009) sobre el cómic: ese es el tema tanto de su memoria de licenciatura, dirigida por Simón Marchán, como de su tesis doctoral, dirigida por el historiador del arte Antonio Bonet Correa, trabajos que conducen a publicaciones como *El cómic femenino en España* (1975), *La historieta cómica de postguerra* (1975) y *Medios de masas e historia del arte* (1976). Con los estudios de Ramírez se abría un campo inédito en la academia universitaria y, a la vez, un trabajo de investigación riguroso en un ámbito dado al ensayismo. Las publicaciones posteriores de Juan Antonio Ramírez, aunque todas ellas de historia del arte, tuvieron siempre una fuerte tentación estética.

Esa tentación es factor determinante en la reflexión de Simón Marchán: su *Del arte objetual al arte de concepto* analizaba la evolución de las tendencias artísticas desde lo que era el pop-art a lo que se agrupó como arte conceptual, ofreciendo una información y una argumentación inéditas entre nosotros. La estética entraba de lleno en esta y en futuras publicaciones —entre las que destacó *La estética en la cultura moderna* (1982)—, en su trabajo docente y sus líneas de investigación, actividad como comisario de exposiciones, crítico y teórico del arte. Marchán había trabajado inicialmente con Sánchez de Muniaín, pero creo que nada debe a este catedrático, sus posiciones estaban muy alejadas de él: en estos años sus intereses oscilan entre la semiótica, la teoría del arte y la teoría de la arquitectura, el estudio de las vanguardias artísticas y de los nuevos lenguajes, en cuyo desarrollo participó en los primeros años setenta.

Diversidad y complejidad son los rasgos que caracterizan a la situación en la que la reflexión estética se desenvuelve. Por una parte, los problemas centrales de esta reflexión —la condición del lenguaje artístico, su novedad, las relaciones arte sociedad, el compromiso, la alta y la baja cultura, la relación entre técnica y creación artística, etc.—, que han perfilado su fisonomía a lo largo de los años anteriores, continúan vigentes. Por otra, autores más jóvenes elaboran una

filosofía que escapa a esos límites, introduce nuevos problemas y lo hace de un modo diferente al establecido.

La filosofía y su sombra, el primer libro de Eugenio Trías, es un buen ejemplo de lo que digo. No es un libro de estética pero en sus páginas encontramos algunas de las hipótesis que después serán características de su estética. La sombra acompaña al racionalismo filosófico, es preciso abrirlo sin reducir semejante apertura a un debate/contraposición con la «dialéctica» —el término entonces usado para referirse al marxismo y, en general, a cualquier filosofía proveniente de Hegel—, semejante al que definía los ejes de *Teorema* y caracterizó el número de la revista *Zona abierta* dedicado a la filosofía en España (1975, número 3). «Sombra» es concepto que late y se explicita ocasionalmente en los textos de Trías, indica la dualidad de aquello que la luz ofrece con nitidez pero que la misma luz proyecta, todo aquello que, si es reprimido, buscará un camino de salida, de apertura, puede que un camino sinuoso, difícil, pero siempre terco en su presencia. «Sombra» es concepto que, implícito o explícito, desempeña un papel destacado en el que, años después, será uno de los libros de estética —esta vez sí, disciplinarmente de estética— más relevante entre todos los publicados y en el seno de su obra, *Lo bello y lo siniestro* (1982), en el que lo siniestro es sombra de la belleza.

Eugenio Trías, que había realizado una memoria de licenciatura sobre *Alma y bien según Platón* (1964) —el pensamiento de Platón no estará nunca alejado del suyo—, accedió a la universidad como profesor ayudante en 1965, fue después profesor adjunto, catedrático y emérito en la Universidad Pompeu Fabra. Trías destacó por varias razones, en primer lugar porque quizá fuera el único filósofo que de un modo explícito se propuso configurar un sistema, la que años después denominaría «filosofía del límite». No quiere esto decir que los restantes autores citados, y otros que vamos a comentar, no posean un sistema, dice que este, en el caso de poseerlo, no se formula como tal explícitamente. En un momento en el que la mayor parte de los filósofos apostaban por el ensayo y el fragmento, cuando la crítica de los sistemas y de los grandes relatos parecía aposentada con firmeza en el ámbito intelectual, la propuesta de Trías era, cuando menos, arriesgada.

La «filosofía del límite» se formula de manera sistemática a partir de obras como *Los límites del mundo* (1986), *La aventura filosófica* (1988) y *Lógica del límite* (1991), pero se presiente ya en libros anteriores, en especial en *Lo bello y lo siniestro*. El título procede, como el propio Trías expone, del *Tractatus* de Wittgenstein, donde se lee: «Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo». Trías

modula esta tesis en una línea argumental que conduce a una nueva concepción del sujeto (y de la condición humana) conforme a la cual se revela su naturaleza fronteriza: «somos los límites del mundo» (Trías, 2009, xxxiii).

En los años ochenta, en la estela de la estética empirista del siglo XVIII y de los planteamientos kantianos en la *Crítica del juicio* y en la preocupación por dar cuenta de lo acontecido en el mundo del arte, en especial en el del arte de vanguardia, entonces en crisis, se desarrolla un creciente interés por las categorías estéticas. Frente a la Belleza, que había dominado la teoría tradicional y clásica del arte, Addison, Burke, Blair hablan del pintoresquismo y de lo sublime, los pintores representan escenas terroríficas, Füssli, y paisajes pintorescos, Gainsborough, Constable, se impone el gusto por Shakespeare y por Milton, y el papel desempeñado por el sujeto, su experiencia estética, su goce y disfrute, se convierte en centro del interés filosófico y estético. La lámpara con la que metaforizó Abrams los cambios en el gusto ilumina este romanticismo antes de tiempo que es en muchos aspectos la ilustración dieciochesca. Nos encontramos ante una estética del gusto que parece dar mejor razón de lo acontecido en el arte que las teorías estilísticas al uso y que, además, explican los efectos y las emociones que suscitan las obras de arte, musicales y poéticas.

Bello, sublime y pintoresco se abordan como un conjunto de categorías estéticas, a las que se añaden otras como cómico y grotesco, patético y, finalmente, *kitsch*. No son las únicas, no tienen por qué serlo, se trata de categorías históricas que responden a momento culturales y artísticos concretos. Trías plantea la cuestión de lo bello y lo sublime/siniestro con una perspectiva diferente. Su análisis concibe lo siniestro como la sombra de lo bello, en el límite de lo bello proyecta su sombra, lo siniestro: «Lo siniestro, revelado en los misterios dionisíacos y evocado todavía en las tragedias clásicas de Esquilo y Sófocles, queda ahora determinado, definido como la *sombra* misma de lo bello, aquello que toda legislación estética, implícita o explícita, debe apartar de sí para fundarse». Sin embargo, no es posible hacerlo, no es posible apartarlo, pues constituye «el doble siniestro o el gemelo invisible», la «otra cara del Bien» (Trías, 2009, 206).

Siendo la concepción de Trías muy relevante, también tienen considerable interés los ejemplos y teorías en los que se apoya: lo siniestro freudiano tal como se expone en *Tótem tabú*, *Edipo rey*, de Sófocles, la kantiana *Analítica de lo sublime*, pero también *Vértigo*, la película de Hitchcock, uno de sus textos más brillantes.

La «filosofía del límite» encuentra en la estética uno de sus puntos de referencia, Trías habla de una «estética del límite». Parte de la

noción de *limes*, el sector fronterizo del territorio imperial, espacio más allá del cual dominaban los bárbaros, extranjeros que amenazaban la integridad del imperio. La metáfora sirve de hilo conductor de una investigación filosófica que piensa el límite no en lo que este tiene de cerrado, en lo que el límite puede tener de negativo, si no en aquello que conduce a otro territorio y, de forma muy especial en aquello que, *limes*, debe ser habitado, hecho mundo.

A partir de esta noción desarrolla Trías una explicación del sistema de las artes. Dos artes hacen habitable el límite, la arquitectura y la música, artes que no son significativas pero que sí tienen sentido y miran, preparan el significado: modelan la vida humana no por lo que dicen sino por el ambiente que crean, el espacio que ordenan, el tiempo en el que se afirman:

> La música y la arquitectura, desde la frontera, anuncian el mundo. Son artes precursoras y hermenéuticas situadas en el límite. Al dar forma a este, mediando entre lo que se repliega en sí (naturaleza salvaje) y el ambiente, o mundo ambiente, al que cultivan, convirtiendo el ruido en sonido musical y el territorio en hábitat del habitante del límite, preparan la aparición de ese habitante [...] Crean el diseño específico de los cuerpos y de las almas, a modo de a priori básico de sus posturas y sus gestos, o de la expresión de sus deseos en actitudes y ademanes (Trías, 2009, 281)[1].

Con ellas, pero ya en otro nivel, las artes que poseen un significado concreto, expreso, la pintura, por ejemplo, y entre unas y otras, la escultura, el monumento, que ocupa espacio y lo ordena a la vez que conmemora. Tiene la escultura como protagonista al héroe, el santo lo es de la pintura, y en esta lo es todo la mirada, no así en el monumento escultórico. También las «artes literarias» son apofán-

1. También: «Las artes de la frontera domestican y civilizan lo salvaje, amansan el fuego hasta convertirlo en corazón de la casa, o en hogar; controlan y dominan el aire, dando orientación y sentido al flujo sonoro que en él circula y se expansiona (como ruido hostil, rudo y salvaje). Levantan sobre el aire sus edificios, sonoros o arquitectónicos, dominando de este modo el espacio que se abre en el reposo; y el tiempo que se expansiona al compás del movimiento. De este modo ordenan lógicamente el ambiente fronterizo antes de proyectarse como mundo, desvelando una dimensión liminar del *logos* o de lo lógico previa a la comparecencia del *logos* manifestativo (apofántico) que se da figura en la imagen-icono o en el signo. Introducen, pues, sentido en el ambiente, antes de que se derive el mundo de la figuración imaginativo-icónica. Y ello en razón de una lógica matemática que introduce medida en la magnitud de los parámetros sensibles (espaciales, temporales) que conexiona. Medida, o número, que sugiere (indirectamente) una cuasi-significación de naturaleza oscura y enigmática (o simbólica), que constituye lo que liminarmente puede traerse al *logos* de aquello que se encierra en sí (o cerco hermético)» (Trías, 2009, 270).

ticas: «Las artes del signo dan forma a lo que entonces acontece: la producción del pensar como decir significante, o *logos* productor de significación a través de signos» (*ibid.*, 316). La modernidad introduce un cambio en este sistema de las artes, si bien Trías es parco en este punto del análisis. La modernidad tiende a la perversión de los parámetros:

> [...] la música derivará de la temporalidad, que es su parámetro natural, hacia la conquista del espacio como espacio (así, por ejemplo, Stockhausen o Boulez); la arquitectura se inspirará, llegado el caso, en los móviles de Calder, disponiendo estructuras móviles (Friedman) o de materiales pobres que produzcan movimiento. Esa misma perversión puede advertirse, en general, en todas las artes (*ibid.*, 263).

Creo que *Lógica del límite* perfilaba con claridad el sistema filosófico de Trías en lo que a estética se refiere. No abandona esta disciplina, libros posteriores vuelven sobre *Vértigo*, la ciudad y la música, pero también sobre problemas de ética y religión, sobre política y sobre su biografía —*El árbol de la vida (Memorias)* (2003)—, en muchos de sus textos encontramos «interpretaciones» originales y brillantes de la eventual relación entre Goya y Beethoven, el *Gran Vidrio* de Duchamp, Artaud y Camus, etc., interpretaciones que en muchas ocasiones actúan como «prueba y verificación» de su teoría, en otras parecen ajenas a esta, no por eso menos brillantes.

4

La diversidad filosófica fue el rasgo más llamativo en el paso de los sesenta a los setenta y en buena parte de los setenta. La diversidad estética será la nota dominante a partir de ese momento, al que políticamente se ha llamado la «Transición». Es posible que tal diversidad tenga algo que ver, como dice Félix de Azúa, con el acabamiento del arte y el auge de las artes.

Conviene señalar al menos tres cuestiones para comprender el desarrollo de los acontecimientos. La primera, la más general, es de orden cultural y político: los soportes teóricos de los debates habidos en los años sesenta, debilitados en los primeros setenta, entran ahora en crisis: el marxismo, en primer lugar, también la semiótica y el estructuralismo (esta crisis se inscribe en la de los llamados «grandes relatos», sustituidos por una visión fragmentaria, se inscribe también en la crisis política que, tras la muerte del dictador, acentúa el protagonismo de las ideologías conservadoras). La segunda, en relación

con esta, mira a los agentes, es decir, a los filósofos y pensadores que reflexionan sobre la estética: su pensamiento se expresa en medios diversos, por lo general ensayos en los que filosofía y literatura, filosofía y poesía, filosofía y arte, filosofía y música protagonizan la reflexión (estos ensayos, escritos por académicos las más de las veces, escapan a los límites tradicionales de la academia y participan del debate cultural extrauniversitario); la tercera tiene que ver estrictamente con la estética y con los cambios habidos en el diseño curricular de las carreras universitarias: a partir de 1983, Estética y Teoría de las Artes es un área de conocimiento, lo que implica que se crean puestos docentes y de investigación propios de esa área y no en el marco más general, como venía sucediendo, de la Filosofía.

La diversidad de la reflexión estética se pone de relieve en las publicaciones de estos años. Toni Marí (1944), profesor en la Universidad Autónoma de Barcelona desde 1979 y después catedrático en la Universidad Pompeu Fabra, publica *Variacions sobre un tema romantic: «sombra i llum»* (1978), *L'home de geni* (1984; *Euforion* en su traducción castellana, 1989), *El entusiasmo y la quietud. Antología del Romanticismo alemán* (1979). Román de la Calle (1942), catedrático, después, en Valencia, publica *En torno al hecho artístico* (1981), *La realidad de lo imaginario* (1981) y *La concreción del lenguaje plástico* (1983). José Jiménez, pronto catedrático de Estética en la Universidad Autónoma de Madrid, *El ángel caído* (1982), *La estética como utopía antropológica. Bloch y Marcuse* (1983), *Filosofía y emancipación* (1984) e *Imágenes del hombre. Fundamentos de estética* (1986). Rafael Argullol (1949), *La atracción del abismo* (1983) y *El héroe y el único* (1984); Argullol, profesor de Estética, primero, en la Universidad de Barcelona, es actualmente catedrático en la Universidad Pompeu Fabra, de cuyo Instituto de Cultura ha sido director varios años. Félix de Azúa (1944), que había realizado una tesis doctoral dirigida por José M.ª Valverde sobre *Aspectos de la estética de Diderot. El doble modelo neoclásico romántico* (1982), publica en 1983 una versión de esta: *La paradoja del primitivo*; antes había escrito sobre Baudelaire —*Conocer a Baudelaire y su obra* (1978)—, un autor que reaparece en su bibliografía posterior; en 1995 edita su *Diccionario de las artes*, una obra que tiene considerable resonancia; Azúa será catedrático de la Escuela de Arquitectura de Barcelona a partir de 1993. Lluís Álvarez, actualmente catedrático en la Universidad de Oviedo, publica en 1986 *Signos estéticos y teoría: crítica de las ciencias del arte*. José Antonio Fernández Ordoñez (1933-2000), catedrático de Estética en la Escuela Superior de Ingenieros de Caminos, publica en 1990 *El pensamiento estético de los ingenie-*

ros. Funcionalidad y belleza (su discurso de ingreso en la Academia). Francisca Pérez Carreño (1961) publica su primer libro en 1988, *Los placeres del parecido. Icono y representación*, también desarrollará una notable carrera universitaria, años después obtendrá la cátedra de Estética en la Universidad de Murcia. Yo mismo publico *Mimesis, las imágenes y las cosas* (1987), que en buena medida se compone de material docente impartido en mis clases de la Universidad Autónoma de Madrid, *El gusto* (ed. italiana, 1996; cast.: 1999) y *Necesidad de la ironía* (1999). José Luis Molinuevo, actualmente catedrático en la Universidad de Salamanca, es autor de *La estética de lo originario en Jünger* (1994), *La experiencia estética moderna* (1998) y *Estéticas del naufragio y de la resistencia* (2001), entre otros libros. Gérard Vilar (1954) edita en 1979 *Raó i marxismo. Materials per a una historia del racionalismo*, será preciso esperar a los años noventa para leer sus libros sobre estética: *El desorden estético* (1999), *Las razones del arte* (2005) y *Desartización. Paradojas del arte sin fin* (2010); al igual que los citados, también Vilar tiene una carrera académica muy estimable: es catedrático en la Universidad Autónoma de Barcelona a partir de 2002.

Aunque ocupado especialmente en la crítica y la teoría del arte, Javier Maderuelo (1950), catedrático en la Universidad de Alcalá, ha escrito sobre estética de la naturaleza, un tema poco estudiado en nuestro país: *El paisaje: génesis de un concepto* (2005), y Diego Romero de Solís, catedrático en la Universidad de Sevilla ha coordinado *Paisaje y melancolía* (2011), si bien sus intereses se ciñen habitualmente a las relaciones entre poesía y filosofía en el marco del Romanticismo: *Poiesis (Sobre las relaciones entre filosofía y poesía desde el alma trágica)* (1981). Distinto es el caso de Vicente Jarque (1956), profesor en la Universidad de Castilla-La Mancha, autor de *Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin* (1992), y muy diferente ha sido el caso de José Luis Brea (1957-2010), docente en la Universidad Carlos III de Madrid, interesado ante todo en las nuevas tecnologías: *Cultura Ram. Mutaciones de la cultura en la era de su distribución electrónica* (2007), *La era postmedia. Acción comunicativa, prácticas (post) artísticas y dispositivos neomediales* (2002). Jordi Ibáñez (1962), profesor en la Universidad Pompeu Fabra, es autor de *La lupa de Beckett* (2004). José Luis Pardo (1954), catedrático en la Universidad Complutense, es autor de libros en los que estética, arte y cultura actuales, pero también fenómenos de consumo se articulan en un discurso crítico: *Nunca fue tan hermosa la basura* (2010), *Estética de lo peor* (2011).

Algunas notas comunes saltan a la vista en el largo y prolijo listado. Una es muy evidente y ha sido remarcada: todos los autores men-

cionados han seguido una carrera académica sólida, pero sus textos no son necesariamente —y en muchas ocasiones no lo son en modo alguno— académicos: por lo general, ensayos de la más variada índole, artículos en periódicos y revistas, intervenciones en coloquios y congresos, conferencias y cursos de divulgación, etc. Además, muchos de estos autores son también novelistas, poetas y traductores, es decir, mantienen una intensa actividad extrauniversitaria.

Por lo que se refiere a los «temas», muchos de ellos encuentran en el romanticismo alemán y en la Escuela de Fráncfort puntos de partida para sus reflexiones, otros, en menor número, se apoyan sobre la tradición anglosajona de la filosofía analítica y cognitivista, y son escasos los que se preocupan por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Ello no quiere decir que estén ausentes algunos temas «antiguos»: Benjamin, Heidegger, Jünger, los problemas del lenguaje artístico, la condición política del arte y el arte de masas, la experiencia estética, etc. No es posible hablar de «canon» alguno: la reflexión estética es diversa. También es dispersa —y no estoy muy seguro de que no sea más dispersa que diversa—, no se atiene a un centro, tal como se atuvo a un centro en los sesenta y buena parte de los setenta, y parece imposible abarcarla: leer todos y cada uno de los títulos de los autores citados (y de otros, títulos y autores, no citados), pues, incluso aunque ello fuera posible, resultaría insuficiente: otros títulos de otros autores propondrán una perspectiva nueva, un nuevo debate y, así, una nueva dispersión, o un grado más elevado en la dispersión, y con ello una nueva lectura. Supongo que esta situación es el coste de la normalidad.

Sabido es que un género reúne lo que parece imposible, dispersión, totalidad y orden: el diccionario. En ese sentido, el *Diccionario de las artes* que redactó Félix de Azúa puede servir de introducción a cualquier lectura o a todas las lecturas (no tanto por el conocimiento que introduce cuanto por el estado de ánimo que produce). Es texto que ha tenido considerable éxito de lectura, lo que no parece extraño dado su desparpajo e irónico carácter desmitificador.

El punto de partida es bastante claro: no el Arte sino las artes, no el Arte de los filósofos sino las artes de las que gozamos en la vida cotidiana. Bien es verdad que ni el Arte ni los filósofos están ausentes; por sus páginas desfilan Adorno, Benjamin, Heidegger, Derrida, Greenberg, Danto, De Man, Freud, Hegel, Debord, Kant, Platón, Winckelmann, Marx, Heine, Rafael Sánchez Ferlosio, Goodman, Chomsky, Pascal, Jakobson, etc., amén de poetas como Hölderlin, Rilke y Valéry, Celan también. Las entradas del *Diccionario* no se refieren exclusivamente a este o aquel motivo artístico, también, y so-

bre todo, al diálogo que tan diversos autores mantienen con esos motivos para interpretarlos, juzgarlos, valorarlos, comentarlos. Y Azúa se mete por en medio, con desenfado y con una visión «a ras de tierra», a tenor de lo que acontece en la calle y al margen de los prejuicios filosóficos, sobre los que mantiene una actitud irónica.

El resultado puede parecer sorprendente. No lo es, a menos que el sentido común sea sorprendente (algo que muy bien puede ser). La arquitectura, por ejemplo, no es Arquitectura, es lo que se construye:

> Si la arquitectura pudiera actuar artísticamente y reconocer los datos propios de la fisicidad del lugar, sus montes, sus aguas, sus árboles, su sequedad, su color, sus arenas, sus animales; si pudiera contar con la peripecia del lugar durante la noche y el día, en invierno y en verano; y si recordara las heridas que ha producido esa tierra convulsa [se refiere a la franja de Gaza], la arquitectura podría llegar a crear un espacio habitable y significativo para el presente y para la memoria. Pero si se ve obligada a trabajar con fines comerciales y prácticos, o lo que es peor, al arbitrio de la artisticidad *individual* de los arquitectos, lo más probable es que allí se levante un segundo pero mucho más pobre (si cabe) Tel Aviv, un Sabadell del desierto, un Bobigny oriental, un lugar de almacenamiento, pero no una morada (Azúa, 2011, 38).

El arte no es Arte, son artes que tienen que ver con los marchantes y los críticos, los coleccionistas, los periodistas, el público que visita las galerías y los museos, pero también con todo aquel que solo ha visto un cuadro en una reproducción periodística, en una postal, en un noticiario. El estilo es el del Barroco o el del Romanticismo, pero también es el estilo de Fred Astaire y de Gene Kelly, el de Chaplin y los hermanos Marx, el de Kafka y el de Joyce.

Azúa presta una especial atención a la caricatura, «lo mejor del siglo XX es caricaturesco», escribe, y no me cabe duda alguna de que su *Diccionario* tiene mucho de caricaturesco. Ahora bien, no estoy muy seguro de que la ironía no vaya en sentido contrario a lo que expresamente dice: solo cuando se ha reducido el ámbito del respeto y crece la caricatura se echa de menos el respeto, se dispone de la distancia necesaria para echarlo de menos, para notar el hueco que ha dejado. Quizá por eso en las últimas entradas, como si quisiera anclar con firmeza en algún punto, habla de la verdad y de la política, de la *poiesis* griega, un concepto que se resiste a desaparecer.

La ironía se entromete en todas las entradas del *Diccionario*, que, sin embargo, esconde una teoría fuerte, que expone como al desgaire, al menos en dos ocasiones, en las entradas «Freud» y «Obra de arte»:

> El objeto artístico no es nada más que lo que va teniendo lugar a partir de él, lo que va produciendo cada lectura, cada golpe de ojo, cada idea y descubrimiento que se genera más allá de su evidente superficie. No nos cansaremos de repetirlo: la obra de arte no produce sujetos, no crea intimidades, sino que produce mundo y acontecimientos. [...]
>
> Cada vez que alguien se detiene ante ella [la *Virgen de las rocas*, de Leonardo] (o mejor dicho, se *tiene* ante ella) y pone en acto la experiencia (estética) de aquel objeto, entonces tela y madera se iluminan y emergen al tiempo desde la nada, se desocultan y desocultan un paisaje con rocas y vírgenes (2011, 162 y 163).

Y a propósito de la «obra de arte»:

> En ausencia de un criterio mejor, consideramos obra de arte la aparición de cualquier conjunto de elementos capaz de producir experiencias estéticas en uno, varios o todos los sujetos, independientemente de las intenciones de su productor, a quien no tenemos inconveniente en llamar «artista». Pero esta operación queda encerrada en el sujeto, a menos que sea adoptada por los *media* y sancionada por el mundo del arte, para, si conviene, convertirla en espectáculo público y mercancía.
>
> La obra de arte, por así decirlo, se presenta a sí misma ante el sujeto y se mantiene como tal obra de arte mientras dura su relación con el sujeto. Solo en la relación hay obra de arte y sujeto de experiencia estética (*ibid.*, 239).

He buscado inútilmente la entrada «experiencia estética», no existe. Claro que posiblemente Azúa argumente que de eso es de lo que habla en todas las entradas. En cualquier caso, la experiencia estética se ha convertido en tema sugestivo para la reflexión estética, tema huidizo.

La idea según la cual la obra de arte produce mundos y lo hace en la relación al sujeto es el centro de la última reflexión de Gerard Vilar. El arte desordena y reordena el mundo existente, aquello que está establecido como natural y pertinente. Más aún, no el Arte sino las artes, y no las artes confirmadas como alta cultura sino todas aquellas de las que gozan todos los sujetos. Vilar reabre un tema que ya en los años sesenta había inquietado a los críticos, historiadores y filósofos: la condición del arte de masas. Su respuesta es bien diferente de la que dieron Ortega, Greenberg o McDonald: «un arte que se desarrolla en todas las direcciones es el arte de una sociedad democrática» (Vilar, 2010, 26). Cuál sea la condición de la experiencia estética de ese arte que se desarrolla en todas las direcciones y hasta qué punto

la índole de tal experiencia afecta al sentido de todas esas direcciones son cuestiones que la reflexión estética tendrá que abordar.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, Ll. (1986), *Signos estéticos y teoría: crítica de las ciencias del arte*, Anthropos, Barcelona.

Argullol, R. (1983, 1987), *La atracción del abismo*, Plaza y Janés, Barcelona.

Argullol, R. (1984, 1990), *El héroe y el único*, Destino, Barcelona.

Argullol, R. (1990), *El fin del mundo como obra de arte*, Destino, Barcelona.

Argullol, R. (1994), *La sabiduría de la ilusión*, Destino, Barcelona.

Azúa, F. (1983), *La paradoja del primitivo*, Seix Barral, Barcelona.

Azúa, F. (1991), *Baudelaire y el pintor de la vida moderna*, Pamiela, Pamplona.

Azúa, F. (1998), *Lecturas compulsivas*, Anagrama, Barcelona.

Azúa, F. (1995, 2002), *Diccionario de las artes*, Anagrama, Barcelona; Debate, Barcelona, 2011.

Bousoño, C. (1952), *Teoría de la expresión poética*, Gredos, Madrid.

Bozal, V. (1970), *El lenguaje artístico*, Península, Barcelona.

Bozal, V. (1987), *Mimesis, las imágenes y las cosas*, Visor, Madrid.

Bozal, V. (1999a), *El gusto*, Visor, Madrid.

Bozal, V. (1999b), *Necesidad de la ironía*, Visor, Madrid.

Bozal, V. (2004), *El tiempo del estupor*, Siruela, Madrid.

Bozal, V. (ed.) (1996, 1999, 2002), *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, 2 vols., Machado Libros, Madrid.

Brea, J. L. (1991), *Las auras frías. El culto a la obra de arte en la era del arte postaurático*, Anagrama, Barcelona.

Brea, J. L. (2002), *La era postmedia: acción comunicativa, prácticas (post)artísticas y dispositivos neomediales*, Centro de Arte de Salamanca, Salamanca.

Calle, R. de la (1983), *Estética y crítica*, Edivart, Valencia.

Castellet, J. M.ª (1957), *La hora del lector*, Seix Barral, Barcelona.

Castellet, J. M.ª (1960), *Veinte años de poesía española*, Seix Barral, Barcelona.

Cirlot, J. E. (1958, 2006), *Diccionario de símbolos tradicionales*, Luis Miracle, Barcelona; *Diccionario de símbolos*, Siruela, Madrid.

Combalía, V. (1975), *La poética de lo neutro. Análisis y crítica del arte conceptual*, Anagrama, Barcelona.

D'Ors, E. (1907), *Glosari: 1906*, Francesc Puig, Barcelona.

D'Ors, E. (1915), *Glosari, 1907, 1908, 1914*, Talleres Gráficos Montserrat, Barcelona.

D'Ors, E. (1921), *El nuevo glosario*, Caro Reggio, Madrid.

D'Ors, E. (1922), *Tres horas en el Museo del Prado. Itinerario estético*, Caro Regio, Madrid.

D'Ors, E. (1924), *Mi salón de otoño*, Revista de Occidente, Madrid.

D'Ors, E. (1944a), *Lo barroco*, Aguilar, Madrid.

D'Ors, E. (1944b), *Tres lecciones en el Museo del Prado*, Aguilar, Madrid.

D'Ors, E. (1950), *Obra catalana completa. Glosari, 1906-1910*, Selecta, Barcelona.

Fernández Ordóñez, J. A. (1972), *Arquitectura y represión*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid.

Fernández Ordóñez, J. A. (1990), *El pensamiento estético de los ingenieros. Funcionalidad y belleza*, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Madrid.
Gállego, J. (1957), *Mi portera, París y el arte*, Seix Barral, Barcelona.
Gómez de la Serna, R. (2005a), *Ismos* [1931]; *Lo cursi y otros ensayos* [1943], en *Obras completas*, XVI. *Ensayos. Retratos y biografías*, I, Círculo de Lectores/ Galaxia Gutemberg, Barcelona.
Gómez de la Serna, R. (2005b), *Las cosas y el «ello»*, Revista de Occidente, 1934, *Obras completas*, XVI. *Ensayos. Retratos y biografías*, I, Círculo de Lectores/ Galaxia Gutemberg, Barcelona.
Gómez Pin, V. (1972), *De* usía *a* manía (Vino y éxtasis), Anagrama, Barcelona.
Ibáñez, J. (2004), *La lupa de Beckett*, Machado, Madrid.
Jarque, V. (2002), *Experiencia histórica y arte contemporáneo: ensayos de estética y modelos de crítica*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca.
Jiménez, J. (1982), *El ángel caído. La imagen artística del ángel en el mundo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona.
Jiménez, J. (1983), *La estética como utopía antropológica. Bloch y Marcuse*, Tecnos, Madrid.
Jiménez, J. (1984), *Filosofía y emancipación*, Espasa-Calpe, Madrid.
Jiménez, J. (1986), *Imágenes del hombre. Fundamentos de estética*, Tecnos, Madrid.
Jiménez, J. (1993), *Cuerpo y tiempo*, Destino, Barcelona.
Jiménez, J. (2002), *Teoría del arte*, Tecnos, Madrid.
Lledó, E. (1961, 2010), *El concepto* poiesis *en la filosofía griega*, CSIC, Madrid; Dykinson, Madrid.
Llorente, A. (1995), *Arte e ideología en el franquismo (1936-1951)*, Visor, Madrid.
Lafuente Ferrari, E. (1970), *Ortega y las artes visuales*, Revista de Occidente, Madrid.
Machado, A. (1989), *Obras*, II. *Prosas completas*, Espasa-Calpe, Madrid.
Marchán Fiz, S. (1972, 2001), *Del arte objetual al arte de concepto*, Comunicación, Madrid; Akal, Madrid.
Marchán Fiz, S. (1982), *La estética en la cultura moderna*, G. Gili, Barcelona.
Marí, A. (1984, 1989), *L'home de geni*, Edicions 62, Barcelona; *Euforión*, Tecnos, Madrid.
Marí, A. (1990), *La voluntad expresiva*, Versal, Barcelona.
Marí, A. (2004), *La vida dels sentits*, Angle, Manresa.
Molinuevo, J. L. (1994), *La estética de lo originario en Jünger*, Tecnos, Madrid.
Molinuevo, J. L. (1998a), *La experiencia estética moderna*, Síntesis, Madrid.
Molinuevo, J. L. (1998b), *El espacio político del arte: arte e historia en Heidegger*, Tecnos, Madrid.
Molinuevo, J. L. (2004), *Humanismo y nuevas tecnologías*, Alianza, Madrid.
Molinuevo, J. L. (ed.) (1995), *Arte y escritura*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
Molinuevo, J. L. (ed.) (1996), *¿Deshumanización del arte?*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
Molinuevo, J. L. (ed.) (2001), *¿A qué llamamos arte? El criterio estético*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
Moreno Galván, J. M.ª (1965, 2011), *Autocrítica del arte*, Península, Barcelona; Barataria, Barcelona.

Ortega y Gasset, J. (1950), *Papeles sobre Velázquez y Goya*, Revista de Occidente, Madrid.
Ortega y Gasset, J. (1987), *La deshumanización del arte y otros escritos de estética*, Espasa-Calpe, Madrid.
Ortega y Gasset, J. (2004-2010), *Obras completas*, 10 vols., Fundación Ortega y Gasset/Taurus, Madrid.
Ortega y Gasset, J., *Arte de este mundo y del otro*, OC I.
Ortega y Gasset, J., *Ensayo de estética a manera de prólogo*, OC I.
Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, OC I.
Ortega y Gasset, J., *La estética del enano Gregorio el Botero*, OC II.
Ortega y Gasset, J., *La deshumanización del arte*, OC III.
Ortega y Gasset, J., *Ideas sobre la novela*, OC III.
Ortega y Gasset, J., *El arte en presente y en pretérito*, OC III.
Ortega y Gasset, J., *Papeles sobre Velázquez y Goya*, OC VI.
Oteiza, J. de (1952, 2007), *Interpretación estética de la estatuaria megalítica americana*, Cultura Hispánica, Madrid; Fundación Museo Jorge de Oteiza, Alzuza.
Oteiza, J. de (1963, 2007), *Quousque tandem...! Ensayo de interpretación del alma vasca*, Auñamendi, San Sebastián; Fundación Museo Jorge de Oteiza, Alzuza.
Pérez Carreño, F. (1988), *Los placeres del parecido. Icono y representación*, Visor, Madrid.
Pérez Carreño, F. (2003), *Arte minimal. Objeto y sentido*, Machado, Madrid.
Romero de Solís, D. (1981), Póiesis: *sobre las relaciones entre filosofía y poesía desde el alma trágica*, Taurus, Madrid.
Romero de Solís, D. (1991), *La impaciencia del deseo y otros ensayos de estética*, Alfar, Sevilla.
Romero de Solís, D. (2000), *Enoc: sobre las raíces filosóficas de la poesía contemporánea*, Akal, Madrid.
Rubert de Ventós, X. (1963), *El arte ensimismado*, Ariel, Barcelona.
Rubert de Ventós, X. (1968, 1989), *Teoría de la sensibilidad*, Península, Barcelona.
Rubert de Ventós, X. (1971), *Moral y nueva cultura*, Alianza, Madrid.
Rubert de Ventós, X. (1973), *La estética y sus herejías*, Anagrama, Barcelona.
Rubert de Ventós, X. (1976), *Ensayos sobre el desorden*, Kairós, Barcelona.
Rubert de Ventós, X. (1980), *De la modernidad. Ensayos de filosofía crítica*, Península, Barcelona.
Subirats, E. (1985), *La crisis de las vanguardias y la cultura moderna*, Libertarias, Madrid.
Subirats, E. (1988), *La cultura como espectáculo*, FCE, Madrid.
Trías, E. (1969), *La filosofía y su sombra*, Seix Barral, Barcelona.
Trías, E. (1970), *Filosofía y carnaval*, Anagrama, Barcelona.
Trías, E. (1974), *Drama e identidad*, Seix Barral, Barcelona.
Trías, E. (1975), *Teoría de las ideologías*, Península, Barcelona.
Trías, E. (1976), *El artista y la ciudad*, Anagrama, Barcelona.
Trías, E. (1985, 2000), *Los límites del mundo*, Ariel, Barcelona; Destino, Barcelona.
Trías, E. (2009a), *Tratado de la pasión* (1979); *Lo bello y lo siniestro* (1982); *Lógica del límite* (1991), en (parcial) *Creaciones filosóficas*, I. *Ética y Estética*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona.

Trías, E. (2009b), *Interpretaciones*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona.
Valverde, J. M.ª (1999a), *Estudio sobre la palabra poética* [1952], en *Obras completas*, III. *Escenarios. Estética y teoría literaria*, Trotta, Madrid.
Valverde, J. M.ª (1999b), *Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje* [1955], en *Obras completas*, II. *Interlocutores*, Trotta, Madrid.
Valverde, J. M.ª (1999c), *Cartas a un cura escéptico en materia de arte moderno* [1959], en *Obras completas*, III. *Escenarios. Estética y teoría literaria*, Trotta, Madrid.
Vilar, G. (1979), *Raó i marxismo: materials per a una història del racionalismo*, Edicions 62, Barcelona.
Vilar, G. (1986), *Discurs sobre el senderi*, Edicions 62, Barcelona.
Vilar, G. (1990), *Les cuites de l'home actiu. Fenomenologia moral de la modernitat*, Anthropos, Barcelona.
Vilar, G. (1998), «La estética española contemporánea», en W. Henckmann y K. Lotter (eds.), *Diccionario de estética*, Crítica, Barcelona.
Vilar, G. (1999), *La razón insatisfecha*, Crítica, Barcelona.
Vilar, G. (2000), *El desorden estético*, Idea Books, Barcelona.
Vilar, G. (2005), *Las razones del arte*, Machado, Madrid.
Vilar, G. (2010), *Desertización. Paradojas del arte sin fin*, Universidad de Salamanca, Salamanca.

LA ESTÉTICA EN AMÉRICA LATINA EN EL SIGLO XX. ENTRE LA RECEPCIÓN Y EL REPLANTEAMIENTO*

David Sobrevilla

Entendemos por «estética» la disciplina filosófica que estudia la «realidad estética»: la que captamos mediante nuestra sensibilidad y que nos procura experiencias como las de lo bello, lo sublime, lo pintoresco, etc., que se dan en la naturaleza, en las obras de arte, artesanales y de diseño y a través de los medios de comunicación.

La estética surgió como disciplina filosófica en lo que posteriormente se denominaría «América Latina» en la época de la Colonia, en especial en países que fueron grandes virreinatos como México y el Perú. En otros países iberoamericanos apareció posteriormente: en el siglo XIX o incluso mucho después. Una exposición más detallada sobre la implantación y desarrollo de la estética en América Latina permitiría aclarar las razones por las que en unos países apareció (la estética) antes y en otros después; y por qué en México, o en los países andinos o en Paraguay, con grandes masas indígenas, se ha generado una problemática estética peculiar que no se da, o que no se da de una misma manera, en otros, como en los países latinoamericanos a los que Darcy Ribeiro denominaba *nuevos o trasplantados* (Ribeyro, 1992).

Nos restringiremos a realizar aquí una exposición sobre la estética en el siglo XX en América Latina. Nos excusamos de antemano por las omisiones y errores que podamos cometer. Por razones fácilmente comprensibles nuestra exposición sobre la estética en el Perú es más amplia que la de otros países. Es más o menos obvio que solo

* Agradecemos muy cordialmente los comentarios que hicieron a una primera versión de este artículo Carla Cordua y Rubén Sierra Mejía, y las informaciones que nos proporcionaron sobre la estética en Venezuela Sandra Pinardi y sobre la estética en Colombia Carlos Eduardo Sanabria.

podremos tener en cuenta las obras y a los autores más destacados. No trataremos de la estética de los artistas por falta de espacio.

1. MÉXICO

La estética jugó un papel determinante en la obra de José Vasconcelos (1888-1959), pero entendida no solo como una disciplina filosófica sino como una visión no racional de la realidad (M. T. Ramírez). A ella consagró uno de los tomos de su sistema de filosofía en cinco volúmenes: *Estética* (1935). Pensaba que más allá de la verdad del mundo físico se halla la de la experiencia estética que se capta personalmente y que se concibe como un «acorde musical». Según el autor, el pensar consiste en el esfuerzo por alcanzar la unidad, por descubrir las relaciones que se dan entre los seres, las que a veces corresponden a sistemas racionales, pero otras a sistemas de coordinación conforme a la armonía y a los esfuerzos por unirse gracias al amor. Frente al conocer pasivo de la lógica, afirmaba Vasconcelos que hay un conocer activo mediante los elementos de la experiencia estética: el ritmo, la melodía y la armonía. Este conocer activo nos entrega los hechos en su realidad, la verdad de lo vivo (Salmerón, 1980, 59).

Tampoco tiene la palabra «estética» en el caso de la obra de Antonio Caso (1883-1946) el sentido restringido de una mera disciplina filosófica. En su libro *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1916, 1919, 1943) expuso este autor que la existencia tiene tres modalidades o niveles: como economía, como desinterés y como caridad. La existencia propiamente humana se inicia en el segundo nivel que es el del desinterés en que se manifiestan las dimensiones «estéticas» de la existencia. En el libro mencionado y en su *Estética* (1925, 1944) sostuvo Caso kantianamente que el arte es una «finalidad sin fin», algo totalmente desinteresado, es decir, que prescinde de ver las cosas en función de cómo permitan satisfacer nuestros intereses; pero que, por ello mismo, posibilita verlas en sí mismas, liberadas de la necesidad. El segundo nivel de la existencia es superado en el tercer nivel de la caridad regido por el principio de «el mínimo de provecho con el máximo de esfuerzos».

Samuel Ramos (1897-1959) dedicó una considerable atención a la vida artística y a la estética, como se observa de sus libros *Filosofía de la vida artística* (1950) y en la compilación de sus textos estéticos *Estudios de estética* (1963). Ramos daba una enorme importancia al esfuerzo por integrar los valores subjetivos y objetivos, que debían articularse en una jerarquía axiológica que conceda a cada tipo de

valores el lugar que le corresponde (J. Ferrater Mora). Para esta finalidad, el arte y la cultura estética tienen una importancia fundamental, porque permiten precisamente coordinar la dimensión emotivo-subjetiva y la dimensión racional-objetiva del ser humano. En efecto, aquí se ponen en juego valores objetivos y otros claramente subjetivos, sin que se pueda ignorar ninguno de ellos. La función educativa del arte es además esencial en cuanto que el arte es «creación humana que a su vez promueve la creación del hombre: liberación en la apariencia y en la ficción que conduce por intuición a las revelaciones de la vida espiritual, por el solo llamado a la evidencia de los sentimientos» (Salmerón, 1978, 230).

El filósofo neokantiano Francisco Larroyo (1908-1981) escribió un *Sistema de estética* (1966) en colaboración con E. Escobar. Según Larroyo el tema fundamental de la estética es el arte, con respecto al cual ella se pregunta qué sea (el arte) y qué sea lo bello en general. Otras cuestiones que la estética también trata son las de su propio método, la del sistema de las artes y la de la axiología del arte.

El filósofo marxista heterodoxo nacido en España pero activo en México desde 1939 Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011) publicó muchos libros sobre las ideas estéticas de Marx y antologías sobre estética y marxismo, y dos obras con planteamientos propios sobre estética: *Invitación a la estética* (1992) y *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas* (1996). Para él la estética es la ciencia que estudia el modo estético de apropiación del mundo. Se ocupa no solo del arte sino también de lo estético no artístico que se presenta en la naturaleza y en los productos artesanales e industriales; y hace uso, además de la categoría de lo bello, de muchas otras categorías. La relación estética se origina en el arte mediante una transformación de la función originaria de los objetos, a los que se pasa a considerar como obras de arte con una función estética. En rigor, la relación estética solo se instituyó en el Renacimiento y más precisamente aun en el siglo XIX. Luego, esta relación se habría extendido a objetos aun de culturas no occidentales que originariamente no eran vistos de esta manera. La relación estética se produciría en el seno de la actividad práctico-utilitaria cuando se genera una cierta gratuidad de la forma con respecto a lo estrictamente vital que está en la base del comportamiento estético. El «objeto de la estética es *físico* y *perceptual*, y en él lo sensible se halla organizado en una *forma* que lo hace *significativo*. Pero solo tiene esta triple e indisoluble existencia en la relación entre un sujeto y un objeto que se concreta o se realiza en cada situación estética que, siendo siempre singular, se halla condicionado histórica, social y culturalmente» (1992, 118).

Juan Acha (1914-1995) fue un esteta peruano afincado en México que produjo un extenso tratado en cinco tomos *Arte y sociedad: Latinoamérica* (1979-1992), y los libros *Las actividades esenciales de las artes plásticas* (1994), *Los conceptos esenciales de las artes plásticas* (inédito, hasta donde conocemos) y *Las culturas estéticas de América Latina (Reflexiones)* (1994). En su tratado Acha quería establecer las mediaciones entre el producto artístico y su base material: la sociedad, en el caso de América Latina, para lo que pensaba que era pertinente utilizar de manera privilegiada el método del materialismo dialéctico e histórico. Los cinco tomos de su tratado estudian: el sistema de producción del arte (1979), el producto artístico y su estructura (1981), el arte y su distribución (1984), el consumo artístico y sus efectos (1988) y la creatividad artística (1992). A estos tomos hay que añadir uno más sobre la teoría de los diseños (1988).

En su libro *Las culturas estéticas de América Latina*, el autor reflexionó sobre la sociogénesis del arte latinoamericano y sobre su situación actual. Según Acha, nuestras realidades estéticas se topan a la larga con tres problemas: la religión, la idea de la identidad nacional y la realidad concreta de cada país, y nuestras valoraciones —en contraposición con las europeas— con respecto al arte latinoamericano. Después de un amplio recorrido analizando las estéticas existentes en la época precolombina, colonial, republicana y la de la época más reciente, el autor extraía como resultado para la situación actual que hacia 1950 se nos había hecho claro a los latinoamericanos que los países ricos de Occidente controlan la estética mundial, mediante los medios masivos de comunicación y los diseños audiovisuales quedándonos como única alternativa las artes tradicionales. Sostenía que por ello se hace premiosa la tarea de crear anticuerpos a las nefastas manipulaciones de los medios masivos de comunicación.

El filósofo y poeta hispanomexicano Ramón Xirau (1924) ha reflexionado sobre las posibilidades cognoscitivas del arte, sobre todo de la poesía, en sus estudios *Poesía y conocimiento* (1978) y *Entre la poesía y el conocimiento* (2001). Según Xirau, estos dos términos —poetizar, conocer— deben ser unidos, porque se trata de dos formas de un conocer más amplio: el religioso. Xirau es consciente de no poseer argumentos definitivos acerca de que la poesía es conocimiento religioso, pero afirma que sí tiene una «presunción probable» al respecto. Para él una lectura profunda de un poema nos puede conducir a entender el sentido de la vida y el mundo.

Renato Prado Oropeza, nacido en Bolivia en 1937, trabaja en la Universidad Veracruzana y ha escrito el extenso libro *Estética del discurso literario* (2009), que se refiere en realidad al discurso literario

narrativo. El autor sostiene que se trata de un *relato de eventos* (*diégesis*) que conduce a un sujeto (*personaje*) a una *transformación*. Este relato configura siempre a un *personaje*, a sus *acciones* (realizadas y/o sufridas) y a los *espacios* o *lugares*. El discurso narrativo-literario está dominado por su *intencionalidad estética* que lo lleva a realizar la *función estética* del ser humano. La *fruición estética* no es un goce sensorial ni afectivo sino *intelectivo:* «se inicia» con la aprehensión sensitiva y el placer consiguiente, pero involucra la mediación reflexiva —la *explicación*— como un factor importante de la *praxis* estética. El discurso narrativo es por una parte primo hermano del historiográfico y de la crónica periodística, pero por otra parte lo es —en cuanto discurso estético— del mito y del discurso religioso al ser altamente simbólico. Por ello no es *unívoco* sino *multívoco*, y por lo tanto permite muchas interpretaciones diacrónicamente y hasta en una misma época.

El sociólogo argentino Néstor García Canclini (1939) trabaja en México hace muchos años y tiene dentro de su amplísima bibliografía dos libros dedicados específicamente a cuestiones estéticas: *Arte popular y sociedad en América Latina. Teorías estéticas y ensayos de transformación* (1977) y *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia* (2010). En ambos ha criticado el autor la estética tradicional, a la que tacha de metafísica por concebir al arte como autónomo y limitarse a preguntar por el ser de la obra de arte sin preocuparse por indagar las relaciones sociohistóricas en que se encuentra. En el primer libro hizo García Canclini un repaso de los principales enfoques existentes en los años ochenta sobre la relación de la obra de arte con la sociedad y de las propuestas para un arte popular contemporáneo en América Latina. En el título del segundo libro, la expresión «La sociedad sin relato» no alude a la tesis de Lyotard sobre la ausencia de metarrelatos en el mundo actual, sino a la condición histórica presente «en la que ningún relato organiza la diversidad en un mundo cuya interdependencia hace desear a muchos que [este relato, D. S.] exista» (2010, 19). El autor sostiene que el hecho artístico se lo estudia actualmente con estéticas filosóficas (que preguntan: «¿qué es el arte?»), semióticas (que reflexionan sobre qué dice el arte y de qué estamos hablando cuando hablamos de arte), y antropológicas (que observan los comportamientos de los artistas y tienen en cuenta cómo representan). Asimismo por la sociología del arte que tiene la limitación de no poder responder a la pregunta por el valor de las obras. García Canclini propone emplear un enfoque antropológico para analizar las obras de arte actuales, pero complementándolo con el estético. El día de hoy considera que el arte se ha vuelto posautó-

nomo y que las prácticas artísticas se han desplazado de los objetos a los contextos. Sostiene además que el arte es el lugar en que se manifiesta la inminencia en el sentido de la manifestación de una lejanía.

Bolívar Echeverría (1941-2010) nació en Ecuador, estudió en la República Democrática Alemana e hizo su carrera docente en México. Escribió, entre otros libros, *La modernidad de lo barroco* (1998), obra en la que examina algunas categorías estéticas básicas, sobre todo las de la modernidad y lo barroco que según Echevarría están íntimamente entrelazadas.

Entre los cultivadores posteriores de la estética en México se hallan Carlos Pereda, Mario Teodoro Ramírez Cobián y María Rosa Palazón Mayoral. Pereda (1946), nacido en el Uruguay, ha escrito el libro *Sueños de vagabundos. Un ensayo sobre filosofía, moral y literatura* (1998) y los artículos «Retórica y antirretórica romántica» (1994), «Sobre la retórica» (1998) y «¿Qué es un poema?» (2004). En este último artículo presenta a los poemas como artefactos regidos por un primer postulado: el de la *exhibición de las palabras*, es decir, que ellos no comunican nada sino que muestran (o exhiben) mediante palabras. Un segundo postulado afirma el *carácter definitivamente otro* de la poesía: no hay ningún criterio externo para su lectura. Los poemas deben ser leídos en una lectura itinerante en la que sus elementos no son hechos empíricos sino las partes integrantes del armado de su horizonte. Cuando los poemas son logrados bloquean las prácticas de la comunicación cotidiana y nos muestran o revelan de otra manera el mundo. Ramírez Cobián ha escrito *Cuerpo y arte. Por una estética merlaupontiana* (1997) y ha editado *Variaciones sobre arte, estética y cultura* (2002). María Rosa Palazón ha escrito *La estética en México. Siglo XX. Diálogo entre filósofos* (2006) y ha editado *Antología de la estética en México. Siglo XX* (2006).

2. CUBA Y CENTROAMÉRICA

2.1. *Cuba*

Hacia mediados del siglo XX se hizo sentir en Cuba la influencia de la fenomenología. Lo muestra el libro de Rosaura García Tudurí *Introducción a la estética* (1957). Para la autora, la estética es una ciencia cultural de objetividades y significaciones valorativas que precisa de la relación entre el ser humano y la sociedad. El objeto de la estética en sentido amplio es el estudio del problema del valor estético en su totalidad, y en sentido estricto es la ciencia de lo bello y de su senti-

miento, sus factores y problemas. La expresión, la armonía y la gracia son elementos o formas de manifestación de la belleza. Siguiendo a Kant sostenía García Tudurí que la lógica del sentimiento estético no es la misma que la lógica de la reflexión. La intuición juega un papel fundamental en la captación de los valores estéticos, aunque estos puedan después ser examinados por la razón. No obstante, la autora afirmaba que hay que aceptar que la belleza es indefinible.

Después de la toma del poder por Fidel Castro, el pensamiento estético cubano se orientó por una estética de carácter más sociológico y más precisamente marxista. Lo pueden ejemplificar bien los trabajos del conocido ensayista y crítico literario cubano José Antonio Portuondo (1911-1996), como sus textos *Estética y Revolución* (1963), «Crítica marxista de la estética burguesa contemporánea» (1969/1971), *Itinerario estético de la Revolución cubana* (1979) y *Ensayos sobre estética y teoría literaria* (1986). Portuondo sostiene —de un modo que hace recordar al último Lukács— que la confrontación entre la estética marxista y la burguesa es una forma de proseguir la lucha de clases en forma circunscrita, y habrá de mostrar la victoria de la concepción del materialismo histórico sobre todas las formas de irracionalismo existentes que se manifiestan en las estéticas producidas por la burguesía.

Otro de los autores próximos a la dirección de la Revolución cubana y que ha escrito sobre estética es Roberto Fernández Retamar (1930). Entre sus textos pertinentes a la temática estética se hallan *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América* (1971) y *Para una teoría de la literatura hispanoamericana y otras aproximaciones* (1975).

El día de hoy se ha abierto en los trabajos más recientes sobre estética realizados en Cuba una posición muy perceptiva de algunos fenómenos contemporáneos relevantes para la estética. Se puede comprobar revisando el manual sobre *Estética* editado por Mayra Sánchez Medina (La Habana, s.f. [¿2006?], 288 pp.) y compuesto por un equipo de profesores de la Universidad de La Habana principalmente. El libro consta de tres partes. La primera aborda el tema de la historicidad de los procesos de generación de los valores estéticos y artísticos», la segunda parte está dedicada a «Problemas de metaestética», y la tercera a «Estética, cultura y sociedad».

2.2. *Centroamérica*

José Luis Balcárcel Ordóñez, profesor de la Universidad San Carlos de Guatemala, redactó una tesis de grado sobre *Contenido y forma de la obra de arte* (1965) y posteriormente ha publicado artículos so-

bre «Nueva visión de la estética marxista» (1995) y «Fundamentación científica de la estética» (1995).

En Costa Rica, Esteban Tollinchi (1932-2005) ha escrito *Arte, demonio y conciencia.* Doktor Faustus *de Thomas Mann* (1970) y *Arte y sensualidad* (1981); Rafael Ángel Herra (1943) ha publicado el trabajo *Lo monstruoso y lo bello* (1988), y Álvaro Zamora, el estudio *Todo arte es desleal. Ensayo sobre la estética de Sartre* (1988).

3. COLOMBIA Y VENEZUELA

3.1. *Colombia*

La estética no fue inicialmente muy frecuentada por los filósofos colombianos más importantes del siglo XX, sino por personalidades de otras áreas.

El poeta Luis Vidales (1904-1990) escribió los libros *Tratado de estética* (1945) y *La circunstancia social del arte* (1973), obras ambas de orientación marxista.

Daniel Arango Jaramillo (1921-2008) publicó el ensayo «La estética contemporánea» (1956) en que realizó una lograda exposición del pensamiento estético de José Ortega y Gasset.

Dedicó un significativo trabajo al Nietzsche juvenil Rafael Gutiérrez Girardot (1928-2005) en su libro *Nietzsche y la filología clásica* (1966, [2]1997). Tocó más directamente temas estéticos en su estudio *Modernismo* (1983, [2]1987) que entretanto se ha convertido en un clásico sobre el tema.

El marxista heterodoxo Francisco Posada (1934-1970) abordó algunos problemas básicos de la estética marxista en su libro *Lukács, Brecht y la situación del realismo socialista* (1969).

Jesús Martín-Barbero (1937), influyente teórico de los medios de comunicación nacido en Ávila pero que reside en Colombia desde 1963, ha publicado numerosos trabajos sobre su especialidad, entre ellos el artículo «Estética de los medios audiovisuales» (2003).

El destacado filósofo analítico colombiano Rubén Sierra Mejía (1937) ha escrito el notable ensayo «Arte y testimonio» (2002) en que muestra, relativizando una afirmación del conocido filósofo y sociólogo alemán Arnold Gehlen, que la pintura contemporánea no siempre ha perdido su cometido informativo abandonándose a motivaciones puramente internas, como lo prueba el que la última pintura colombiana ofrezca un dramático testimonio de los hechos de violencia que sacuden Colombia.

Actualmente se percibe un gran interés por la estética en Colombia. Entre los filósofos colombianos más jóvenes cultivadores de esta disciplina se hallan: Lisímaco Parra París (1954), profesor de la Universidad Nacional y autor de un importante libro sobre *Estética y modernidad. Un estudio sobre la teoría de la belleza de Immanuel Kant* (2007); Amparo Vega, profesora asimismo de la Universidad Nacional, se ha doctorado con la tesis *El primer Lyotard: filosofía crítica y política* (2010) que contiene un capítulo sobre las estética y su significado en el pensamiento lyotardiano de los años setenta y ha escrito artículos sobre la estética contemporánea; Javier Domínguez Hernández, profesor de la Universidad de Antioquia, ha elaborado el libro *Cultura del juicio y experiencia del arte* y es autor de numerosos artículos sobre problemas estéticos; Laura Quintana, profesora de la Universidad de los Andes, ha escrito un libro sobre la estética de Kant; María del Rosario Ávila, profesora también de la Universidad de los Andes, ha publicado una investigación sobre la estética de Schiller; y Carlos Eduardo Sanabria, profesor de la Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, ha editado la valiosa antología: *Estética. Miradas contemporáneas* (2004). Alberto Vargas ha publicado un segundo tomo: *Estética. Miradas contemporáneas. Teoría, praxis, sociedad.* En Medellín hay un grupo que está tratando de elaborar una estética expandida y en Manizales otro que está procesando un pensamiento ambiental.

3.2. *Venezuela*

Tampoco los filósofos venezolanos del siglo XX se interesaron mucho por la estética, habiendo estado animado el debate estético más bien por escritores, pintores, críticos de arte y otros actores culturales (A. Rama).

El famoso ensayista venezolano Mariano Picón Salas (1901-1965) veía en su libro *Las nuevas corrientes del arte* (1917) a estas corrientes como un antídoto contra el modernismo escapista que pensaba que primaba en América Latina a principios del siglo XX.

En 1957 se produjo una importante polémica en el diario *El Nacional* entre el artista plástico Alejandro Otero (1921-1990) y el conocido novelista Miguel Otero Silva (1906-1985) acerca de la noción del arte y del lugar que ocupan las artes en el desarrollo de la identidad y la conciencia nacional.

La crítica del arte argentina Marta Traba (1931-1983), que desarrolló gran parte de su labor intelectual en Caracas, proponía en sus trabajos, por ejemplo en su libro *Dos décadas vulnerables en las artes*

plásticas latinoamericanas 1950-1970 (1973), una «cultura de la resistencia», dentro de la cual la estética estaba en la situación de asumir un papel esencial: podía ser una «estética del deterioro» que acepte y difunda el sometimiento a tendencias foráneas, pero también constituirse en una «estética de la resistencia».

El marxista heterodoxo Ludovico Silva (1937-1988) escribió *Belleza y Revolución* (1973), obra en la que examinaba la relación entre la experiencia estética y la política.

El filósofo español Juan David García Bacca (1901-1992) se estableció en 1946 en Caracas, donde trabajó en la Universidad Central de Venezuela hasta su jubilación en 1971. En sus últimos años vivió entre Caracas y Quito, donde falleció. Escribió una *Filosofía de la música* (1990). Según el autor el lenguaje musical traduce aspectos de la realidad y del ser humano que no logran expresar otros tipos de lenguaje. Los músicos son *altavoces* del trasfondo último de la realidad.

Ángel J. Capelletti (1927-1995) nació en Argentina, pero realizó asimismo toda su carrera docente en Venezuela. Escribió *La estética griega* (1991, 2000), donde estudia el tema «desde los presocráticos hasta los neoplatónicos».

El interés por la estética filosófica se incrementó a partir de la década de los ochenta. Como resultado se efectuó en 1996 el I Simposio Internacional de Estética, evento que se ha repetido desde entonces anualmente; y se ha empezado a editar la revista *Estética*. Asimismo se han efectuado publicaciones significativas como *El espacio y su gesto* (2001) de David de los Reyes, profesor de la Universidad Central de Venezuela, sobre la modernidad estética en el teatro; *La sensibilidad finisecular* (1993) y *Ensayos de estética contemporánea* (2007) de Pedro Alzuru, profesor de la Universidad de Los Andes; y *La idea moderna de obra de arte, su consolidación y su clausura* (2010) de Sandra Pinardi, profesora de la Universidad Simón Bolívar. En este libro la autora sostiene que la obra moderna de arte tiene su origen en una integración de los discursos filosóficos de la Ilustración y el Romanticismo, y que se establece como una comprensión cognoscitiva del arte en que priva el ámbito semántico y como una «idea productiva» que determina proyectualmente los caminos que la producción debe recorrer.

4. PAÍSES ANDINOS

4.1. *Ecuador*

El obispo quiteño Federico González Suárez (1844-1917) publicó en 1907 el opúsculo *Hermosura de la naturaleza y sentimiento estético de ella*. Se trata de un opúsculo importante por su tema que ha llegado a ser característico de la estética ecuatoriana: el examen de lo bello en la naturaleza y del sentimiento estético (D. Prieto Castillo)[1].

César Alfonso Pastor escribió unas *Nociones fundamentales de estética* (1909). Su orientación era psicologizante. Entendía la estética como «la parte de la filosofía que estudia lo bello, en sus causas psíquicas, en sí y en sus modalidades y en fin en sus manifestaciones así naturales como artificiales».

Leopoldo Benites Vinueza (1905-1995), escritor y diplomático ecuatoriano, publicó en 1946 el extenso y ambicioso ensayo «La temporalidad y actualidad en el arte (Un ensayo sobre fenomenología artística)». Sostenía que en cuanto el arte es social (no de propaganda) es un fenómeno natural arraigado profundamente en la realidad. El arte latinoamericano debe ser el de un mundo que nace, lo que le permitiría combatir la «deshumanización del arte» de la que había hablado Ortega y Gasset. Pero el autor aclara que el arte de este nuevo mundo es el de la América india, pues la América sin tradición india es solo una prolongación europea.

Fray José María Vargas, O.P. (1902-1988), conocido erudito ecuatoriano, reunió en su libro *Arte, naturaleza y religión* (1955) sus observaciones sobre estos temas. Su posición frente a la belleza y el arte las apoya fundamentalmente en autores escolásticos, sobre todo en Tomás de Aquino, aunque también cita a filósofos modernos y contemporáneos como a Kant y a Max Dessoir. Lo más interesante del libro nos parece ser lo relativo a la estética del paisaje, que está en la misma línea de los planteamientos de González Suárez sobre el tema, y sobre todo sus páginas sobre el paisaje ecuatoriano.

4.2. *Perú*

Jorge Polar (1856-1932), positivista peruano destacado, escribió *Nociones de Estética* (1903). El libro publicado solo comprende la esté-

1. Según Carlos Paladines el intento de constituir una estética del paisaje y la tematización del «sentimiento estético» se los halla ya en la estética ecuatoriana del siglo XIX. Cf. su texto «Pensamiento estético en el siglo XIX», en *Paladines* (1991, 269-276).

tica general del autor, y abarca cinco secciones: 1. La física estética nos muestra que físicamente, fuera del ser humano, la belleza consiste en un movimiento o un conjunto de movimientos sujetos a ritmo, en una euritmia. 2. La fisiología estética expone cómo esos movimientos penetran en los sentidos difundiéndose luego en el cerebro humano. 3. La psicología estética estudia la sensación, imaginación, memoria, emoción y sentimientos, los rasgos de la emoción estética y el gusto. Según Polar, no cualquier sensación puede dar origen a la emoción estética; solo la causan las sensaciones visuales y auditivas que poseen fuerza o virtud estética. 4. De los tres elementos anteriores —movimientos sujetos a ritmo, acción cerebral y la celebración del espíritu mediante la imaginación—, unidos en un proceso y armonizados en una resultante cuyo carácter esencial es no ser satisfacción de necesidad sino goce libre, surge la belleza. La obra de arte es la reproyección de la impresión al exterior de la impresión que llegó de fuera. El arte es ritmo en todas sus manifestaciones, es ritmo de colores y líneas en la pintura, en la música y en la poesía (ritmo y rima). 5. Una última sección se ocupa de la evolución de la idea estética.

El movimiento positivista dio lugar a una reacción espiritualista influenciada por la filosofía bergsoniana y encabezada por Alejandro Deústua (1849-1945), el gran «patriarca» de la filosofía peruana. Deústua tiene una amplia obra estética, de la que aquí solo queremos destacar *Estética general* (1923) y *Estética aplicada: lo bello en la naturaleza* (1929) y *Lo bello en el arte. La arquitectura* (1932) y *Lo bello en el arte. Escultura – Pintura – Música* (1935).

En su *Estética general*, analiza Deústua primero la naturaleza del fenómeno estético en la conciencia, la que cree que ofrece una experiencia inmediata y de la mayor certidumbre al respecto; y luego otras cuestiones estéticas. Lo esencial de la actividad estética es, según el autor, la libertad «sentida en la armonía, concebida en la actividad artística y expresada en las obras» (Deústua, 1923, 374). En las obras bellas la libertad se manifiesta a través de la gracia. Esta contiene dos elementos: la idea del orden y la de libertad. La de la libertad la adquirimos mediante la resistencia del mundo, y la del orden al idealizar nosotros la realidad. Esto último lo logra la imaginación inventando un estado dentro del que juzga posible la desaparición o disminución de la resistencia de lo real. Lo bello no es otra cosa que la conciliación de la libertad con la naturaleza, mediante el orden creado por la imaginación, aunque hay que aclarar que esta idealización es sentida y real y no solo percibida y formal, afirma el autor (*ibid.*, 382).

En su artículo «La intuición estética» (1920) sostenía otro ilustre miembro del espiritualismo, Mariano Ibérico Rodríguez (1892-1974), que la actividad estética es una dilatación infinita del yo que redime a los elementos materiales caídos incorporándolos dentro de su actividad expansiva y creadora. La belleza es la fusión de objeto y sujeto en un movimiento intraducible, y bello es todo lo que puede concitar un movimiento interior que se incorpore al movimiento interior también del objeto (1920, 124). De allí que en la base de toda adhesión estética se halle la simpatía: la intuición del objeto estético que cristaliza en la *forma*. El conocimiento estético resultante exige que el sujeto se confunda con el objeto, pero conservando su individualidad.

Un trabajo publicado muchos años después, que hoy nos resulta curioso, de un miembro del grupo «arielista» que inicialmente también arremetió contra el positivismo precedente fue el de Óscar Miró Quesada de la Guerra (1884-1981) *La renovación de la estética por el toreo* (1953). Para el autor, la estética tradicional ignoró el «arte» de la lidia, porque concebía la obra artística como carente de utilidad y realidad, en tanto que en el toreo la belleza es realidad auténtica y su creación reporta una utilidad perceptible y evidente a quien la practica: el torero. Miró Quesada afirmaba que la lidia es un arte porque en ella encontramos color, forma y movimiento.

El famoso marxista heterodoxo peruano José Carlos Mariátegui (1895-1930) nos ha dejado una estética en sus artículos periodísticos. No definió lo que entendía por arte, pero ofreció una serie de precisiones sobre él en sus artículos. Para Mariátegui el arte es un fenómeno fundamentalmente histórico y no un hecho intemporal, lo que explica que la forma de su percepción cambie; y que el arte —por ejemplo, la literatura— forma parte de la superestructura cultural sustentada por la estructura económico-política existente.

Estas proposiciones sobre el arte nos permiten enumerar los criterios que Mariátegui establecía para juzgar el valor de una obra de arte. Primero, que la obra artística cree y capte lo más posible la *realidad* de su época, vale decir que sea una obra *realista*. Segundo, que la obra aporte una *novedad* no en el sentido técnico sino porque corresponda a un *espíritu nuevo*, al espíritu inédito de una época. Tercero, que la obra de arte actúe *revolucionariamente* sobre su época (como *El cemento* de Gladkov), o, cuando menos, *rebelándose* contra ella (como las obras de G. B. Shaw). Otra posibilidad es la de las *obras decadentes* que han dejado de creer en una instancia última que oriente la vida (lo que sucede en las novelas de A. Gide).

El arquitecto Emilio Hart-Terré (1899-1983) escribió sobre estética del urbanismo y de los ceramios preincaicos, así, por ejemplo,

Estética urbana (1926), *Estética de la cerámica prehispánica Nazca* (1965), *El vocabulario estético del mochica* (1974) y *Formas estéticas. Ensayos de lecturas* (1976).

Muy determinantes para la introducción de algunos planteamientos claves del arte contemporáneo en el Perú fueron las ideas del arquitecto Luis Miró Quesada Garland (1914-1994), primero en su libro *Espacio en el tiempo. La arquitectura moderna como fenómeno cultural* (1945) y luego en sus artículos periodísticos reunidos en el volumen *Arte en debate* (1966). Finalmente escribió el libro *¿Y qué es el arte?* (1990). Según Miró Quesada el hecho artístico nace de la circunstancia de que frente a un objeto el ser humano puede reaccionar no solo como *homo faber* y como *homo sapiens*, sino también como *homo aestheticus* que responde afectivamente, emocionalmente. Se trata de un proceso de espiritualización de la percepción sensible que la convierte en emoción estética, en que el sujeto se funde con el objeto. En este proceso las percepciones sensoriales se dan liberadas de toda implicancia instintiva, adquieren una intensidad notoria; y, finalmente, se integran en una entidad coherente.

Para el autor la subjetividad es una condición necesaria pero no suficiente del arte, pues es preciso que aquella se objetive en imágenes sensibles. En la creación artística hay tres acciones simultáneas: la de crear imágenes formales, la de manifestar a través de ellas el sentimiento personal, y la de elaborar o realizar el objeto artístico. La noción básica de la estética es la de la imagen, palabra que tiene dos sentidos: 1. la representación de los objetos en la mente, y 2. la representación de una cosa en la pintura, en la escultura y en las otras artes visuales, pero también en la música o en la poesía, o sea, en las artes no visuales. En este sentido, el arte es un medio de realizarse, expresarse y comunicarse a través de imágenes, esto es, de estructuras formales cuya integración se efectúa en el espacio para las artes visuales y en el tiempo para las no visuales. La creatividad consiste en la creación de formas como expresividad y como realización de imágenes. Las formas creadas por el artista poseen una vida distinta a las cualidades externas y también a los conceptos y a los signos. Son formas que no significan, sino que se significan a sí mismas. Las formas alcanzan su plenitud cuando la conjunción de todos los elementos participantes logran una unidad mediante la composición o la armonía.

Nelly Festini Illich (1921), profesora de estética de la Universidad de San Marcos, escribió muchos artículos sobre cuestiones estéticas. En su texto «La estética heretrónoma» (1958) caracterizaba lo estético autónomo por estos rasgos: afectividad, trasparencia, fragilidad, integralidad (naturaleza subjetivo-objetiva) y simbolismo. Cuando es-

tos rasgos no se dan tenemos lo estético heterónomo que la autora encontraba en lo biológico y psicológico, en lo sociológico e histórico, y en lo ético y religioso.

Edgar Guzmán Jorquera (1935-2000) fue profesor de las Universidades San Agustín de Arequipa y Católica Santa María de la misma ciudad, y escribió exigentes artículos de investigación sobre estética de la literatura: «Autor, narrador, personaje narrador» (1985) y «Ficcionalidad y existencia» (1994), y los textos de divulgación «Sobre la estética del cine» (1995), «Postmodernismo» (1996) y «La estética de Nietzsche» (2000). Son trabajos hechos en la línea de la filosofía analítica.

David Sobrevilla (1938-2014), profesor de la Universidad de San Marcos, ha tratado de repensar y replantear la estética occidental. A la primera labor ha dedicado numerosos artículos y el libro *Estética de la antigüedad occidental* (1981, 2010); y en cuanto al replanteamiento de la estética Sobrevilla ha propuesto en primer lugar ampliar el objeto de la estética —en conformidad con ideas de Juan Acha— y reemplazar como tema de la estética en el arte por el de la realidad estética que comprende: 1. la estética de la naturaleza, 2. la estética de los productos estéticos humanos: *a*) los productos de las artesanías, *b*) las obras de arte, *c*) las obras de diseño, *d*) las obras producidas por los medios de comunicación («El objeto de la estética», 2009). En segundo lugar, ampliar asimismo el repertorio de las categorías estéticas incluyendo dentro de este no solo las categorías elaboradas a partir de la percepción europea de la naturaleza y el *corpus* artístico occidental, sino también incorporar las categorías derivadas de las experiencia de la naturaleza y el *corpus* de las obras de arte y artesanía de otras culturas. Con ello se lograría quitar a la estética el carácter etnocéntrico, occidentalocéntrico y pseudouniversal que ha tenido hasta ahora, pasando a darle un carácter genuinamente universal («Aesthetics and Ethnocentrism», 1991).

Mirko (Miroslav) Lauer nació en Checoeslovaquia en 1947, pero llegó a Lima siendo niño. Entre su amplia bibliografía hay un par de libros dedicados a la estética del arte popular: *Crítica de la artesanía. Plástica y sociedad en los Andes* (1982) y *La producción artesanal en América Latina* (1989). En el primer trabajo propuso un modelo para analizar la artesanía andina peruana. Antes realiza una crítica del concepto occidental de arte y de la estética marxista existente. En lugar de estos dos planteamientos propone «una teoría social de la plástica», que consiste en una aplicación particular de la metodología marxista general consistente en articular en una sola perspectiva de análisis todas las determinaciones de la plástica: las que proceden de su

carácter de proceso (actividad, trabajo), las de su eventual existencia como objeto (producto, mercancía) y las de su aspecto de representación (imagen). La teoría social de la plástica habría de abarcar tanto el arte como la artesanía.

La profesora de la Universidad Católica del Perú Kathia Hanza ha compuesto las disertaciones: *Arte e historia en* El nacimiento de la tragedia *de Nietzsche*, *La comunicabilidad del gusto en la* Crítica del juicio *de Kant* y *Singuläres Werthmaass. Zur Problematik des Geschmackes in Nietzsches mittleren Werken* y ha escrito muchos artículos sobre temas estéticos. Por su parte, Teresa Arrieta de Guzmán (1948), profesora de la Universidad San Agustín de Arequipa, ha publicado *Filosofía del Arte* (1977), *Sobre* El origen de la obra de arte *de Heidegger* (1991) y «El arte y sus clasificaciones» (2003).

Víctor Krebs (1957), profesor asimismo de la Universidad Católica, ha escrito el libro *Del alma y el arte. Reflexiones en torno a la cultura, la imagen y la memoria* (1997). Al autor le interesa el tema del arte dentro del ámbito de una reflexión que realiza sobre la pérdida del alma en nuestra cultura, que no solo carece de aquella sino que la rechaza, como se observa de los movimientos colectivos de la sociedad actual. Para Krebs, el arte constituye una posibilidad real de compensación frente a las posibilidades más desalentadoras en nuestro siglo. Es así, porque el arte guarda relación con un mundo «que no puede reducirse a lo meramente intelectual y que, por el contrario, encuentra en la interioridad su fuente de creatividad» (Krebs, 1997, 22).

4.3. *Bolivia*

Carlos Medinaceli (1902-1949), periodista, profesor de literatura y animador del grupo «Gesta Bárbara», publicó el año 1942 el libro *La educación del gusto estético*. En verdad, y como ya se ha advertido, el título de la obra no corresponde a su contenido que tiene que ver, más que con una aproximación al tema de la educación estética, con un programa para la enseñanza de la literatura. Una cantidad mayor de observaciones estéticas se las halla sin duda en los *Estudios críticos* del autor en que este reivindicaba la literatura indigenista, entre otras cosas.

Roberto Prudencio (1908-1975) fue catedrático de historia del arte de la Universidad de La Paz y fundador de la revista *Kollasuyo*, en la que publicó innumerables artículos, muchos de los cuales se refieren a temas estéticos. En «El problema de la estética» realizó una exposición sobre los puntos de vista kantianos sobre estética; en

«Tangenciando el sentido del arte» ofreció una serie de aforismos sobre el arte; en «Consideraciones sobre el arte actual» describió los movimientos artísticos europeos posimpresionistas hasta el arte último que le parecía volver al realismo.

La antropóloga chilena radicada en Bolivia Verónica Cereceda ha escrito el valioso artículo «Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al *Tinku*» (1982), en que a través del análisis semiótico de seis textos (dos mitos, un dibujo de Guamán Poma de Ayala, el relato de un juego, las semillas *wayruro* y los tejidos aymaras *k'isas*) trata de fijar algunos conceptos clave del pensamiento andino precolombino.

5. PAÍSES DEL CONO SUR

5.1. *Argentina*

Ventura Pessolano (1893-1944) escribió *La estética de la proyección (Introducción histórica y psicológica a su problemática)* (1933), en que expuso las características de la concepción de la experiencia estética como *Einfühlung*.

El gran esteta argentino ha sido sin duda Luis Juan Guerrero (1899-1957), quien escribió el breve texto *¿Qué es la belleza?* (1954) y el amplio tratado en tres tomos *Estética operatoria en tres dimensiones* (I, 1956; II, 1957 y III, 1967). En el primer texto el autor trató de dar respuesta a la interrogación del título. Luego de un amplio recuento de los intentos de dar respuesta a esta interrogante, señala que hay tres etapas en el desarrollo de la noción de belleza: 1. la concepción greco-cristiana de la belleza como cualidad del cosmos o atributo divino; 2. la concepción clasicista moderna de la belleza como normatividad artística; y 3. la concepción formal-trascendental de la belleza como un principio de constitución formal de toda obra de arte, concepción que se trata de extender a todos los dominios de la historia universal. En este último caso decimos que algo es bello no por definición conceptual sino solo por una indicación descriptiva que apunta hacia el resplandor de un juego eurítmico.

En su tratado explica Guerrero que su estética es «operatoria», porque se centra en la obra de arte a la que capta dinámicamente, y lo es en tres dimensiones debido a que su estética indaga por las triples posibilidades de interpretación estética de la obra de arte: como estética de las manifestaciones artísticas (que condicionan las modalidades de revelación y acogimiento de la obra de arte, a las que el autor estudia en el primer tomo del tratado), de las potencias artísti-

cas (que formula las articulaciones trascendentales de los procesos de creación y ejecución de la obra de arte, que Guerrero examina en el segundo tomo) y de las tareas artísticas (que se traducen en las empresas de promoción y requerimiento de la obra de arte, que el esteta argentino investiga en el tercer tomo). Eleva la pretensión de estar abierto a todas las posibilidades de sensibilidad humana, en todos los ámbitos del tiempo y del espacio, y de ser capaz de incluir y absorber las doctrinas «estéticas» de las más heterogéneas culturas históricas. En este sentido, su obra quiere ser una «estética de las estéticas», o sea una «lógica de las formas universales de la sensibilidad, dispuesta a convertirse en una Morfología de las siempre cambiantes estructuras sensitivas de la historia, la cultura y la sociedad» (Guerrero, 1956, I, 19).

Jacobo Kogan (1911-1992) fue profesor de la Universidad de Buenos Aires y posteriormente de la de Haifa (Israel). Ha publicado: *La estética de Kant* (1965), las recopilaciones de artículos: *El lenguaje del arte. Psicología y sociología del arte* (1965) y *Arte y metafísica* (1971) y los estudios *Filosofía de la imaginación. Función de la imaginación en el arte, la religión y la filosofía* (1986) y *La religión del arte* (1987). El trabajo más original de Kogan es para nosotros el penúltimo, en que ha querido destacar la función de la imaginación en el arte, distinguiéndola de las que desempeña en la religión y la filosofía. Su conclusión es que gracias a la imaginación toma el hombre en sus manos su destino, y que a este respecto el arte tiene una posición singular como el más insigne pionero, pues es un ejemplo de un mundo creado íntegramente por la actividad humana.

Raúl Alberto Piérola (1912) ha escrito textos en especial sobre la estética de los siglos XVIII al XX: *El tema del genio en la estética de Kant* (1939), *El momento del arte en la filosofía de Hegel* (1940), *Hegel y la estética* (1956) e «Imaginación y conciencia artística en la filosofía de Bergson» (1962).

Según Mario Presas el gran renovador de los estudios de estética en la Argentina fue Emilio Estiú (1914), quien publicó las recopilaciones de artículos *Del arte a la historia de la filosofía moderna* (1962) y *De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea* (1964). Para Presas, Estiú adoptó una concepción que podemos llamar existencial de la experiencia estética.

Mario Presas (1933) ha reunido algunos de sus artículos dedicados a la estética en sus libros *La verdad de la ficción* (1996) y *Del ser a la palabra. Ensayos sobre estética, fenomenología y hermenéutica* (2009). En el primer libro, Presas pone de manifiesto que hay un modo esencial de considerar la identidad humana que es la identidad

narrativa, y presenta además la visión de Paul Ricoeur sobre la verdad que corresponde a la ficción. El segundo libro reúne textos sobre la experiencia estética dentro del marco de la fenomenología y de la hermenéutica.

Edgardo Albizu (1935) ha publicado los libros *Testigos del arte. El pensamiento filosófico y la génesis de la obra de arte* (1991) y *Verdades del arte* (2000), que incluye mucho del libro anterior. Para Albizu el problema nuclear de la filosofía del arte que concentra todas sus preguntas es el de la verdad, o, mejor, el de las verdades del arte, y su solución permite abordar la que según el autor es la cuestión filosófica final: la del tiempo. Para enfrentar el problema de las verdades del arte, Albizu recurre a cuatro vías de acceso: el aspecto semiótico de la obra, el testimonial del artista, el especulativo del concepto y el dialéctico-restrictivo del arte popular. El análisis de estos cuatro aspectos configura la estructura del libro.

Elena Oliveras (1942) ha escrito entre otros libros: *La metáfora en al arte* (1994), *La verdad del límite* (2000) y *Estética. La cuestión del arte* (2004). En su importante libro de 1994, la autora acude a una perspectiva interdisciplinaria (filosófica, psicoanalítica, semiótica y neorretórica) para estudiar el tema de la metáfora en el arte. *Estética. La cuestión del arte* es un estupendo manual universitario de introducción a la disciplina con una perspectiva analítica y a la vez histórica. Define la estética como «la disciplina que estudia la *experiencia estética*». Por experiencia estética entiende Oliveras, con Deleuze y Guattari, un *bloque de sensaciones*, es decir, un compuesto de perceptos y afectos. Por su intermedio el arte, que es lo único en el mundo que se conserva, conserva. Tiene por finalidad «arrancar» el precepto de las percepciones del objeto y «arrancar» el afecto de las afecciones.

El antropólogo y novelista Adolfo Colombres (1944) ha publicado: *Teoría transcultural del arte*, y ha editado el volumen *Hacia una teoría americana del arte* (1991). En su contribución a este volumen aboga por una teoría americana del arte que rescate y proyecte la base solidaria y compartida del arte popular, que dé más importancia a las acciones que a las obras, y que tome como base, los mitos, los ritos y los fetiches —entre otras cosas—.

Estela Ocampo (1950) ha publicado *Apolo y la máscara. La estética occidental frente a las prácticas artísticas de otras culturas* (1988), *Diccionario de términos artísticos y arqueológicos* (1988 y, con Martí Perán, *Teorías del arte* (1991). En esta última obra pasa revista a las teorías del arte desde G. Vasari hasta autores muy recientes como Hans Belting, N. Goodman, H.-R. Gauss y otros más.

5.2. *Uruguay*

El notable intelectual uruguayo José Enrique Rodó (1871-1917) dio lugar a una amplia reacción continental en contra del positivismo con su famoso libro *Ariel* (1900). En el mismo criticaba el utilitarismo que veía en la civilización norteamericana y le oponía un espiritualismo conservador apropiado a la realidad y valores de América Latina basado en una «estética de la conducta». Rodó sostenía que la ética y la estética son disciplinas estabilizadoras para un orden social jerárquico regido por el principio de una «aristocracia del mérito».

El conocido filósofo Carlos Vaz Ferreira (1873-1958) se ocupó de cuestiones estéticas en su libro *Ideas sobre la estética evolucionista* (1905) y en sus conferencias. Sostenía que hay que revisar la estética tradicional para completarla y corregirla y analizó los problemas generales del arte y los problemas específicos de cada arte. Para el autor, con excepción de lo que sucede en el caso de la música, en otras artes no son necesarias reglas para la producción artística. Existen creadores de ideas estrechas y unilaterales y otros de ideas amplias y comprensivas. El goce estético varía: es mayor cuando la obra de arte es producida sin sujeción a reglas y menor cuando la obra surge siguiendo preceptos artísticos. La justa apreciación de la obra de arte se ve obstaculizada por el «paralogismo de la falsa oposición»: de las escuelas, de las fórmulas del arte, etc. (Bayer, 1961, 212 s.).

El médico y filósofo Emilio Oribe (1893-1975) escribió numerosos libros relacionados con la estética, entre ellos: *Poética y plástica* (1930, ²1964), *Estudios sobre las ideas estéticas* (1950), *Intuición estética del tiempo* (1951) y *Tres ideales estéticos* (1958). Según Oribe, la estética es una rama de la filosofía vinculada estrechamente a la ontología, la ética y la religión. El problema de la belleza está ligado al problema del tiempo, porque este participa de la misma naturaleza ontológica de lo bello. El tiempo es la forma dinámica de lo bello, y la conciencia lo aprehende como algo estético. El universo estético comprende cuatro dominios: el de los objetos naturales dotados de belleza, el de los objetos ideales de las obras de arte, el de los valores estéticos y el dominio de lo divino (Bayer, 1961, 211 s.).

5.3. *Paraguay*

Ticio Escobar (1947), profesor universitario, director del Museo de Barro en Asunción y exministro de Cultura del Paraguay, ha publicado: *El mito del arte y el mito del pueblo. Cuestiones sobre arte popular* (1986, 2008), *La belleza de los otros. Arte indígena del Pa-*

raguay (1993), *El arte en tiempo globales* (1997) y *El arte fuera de sí* (2004). En el primer libro Escobar analiza los mitos del arte y del pueblo, que impiden visualizar correctamente el problema del «arte popular». El autor entiende por «arte popular» «el conjunto de formas estéticas producidas por sectores subalternos, para apuntalar diversas funciones sociales, vivificar procesos históricos plurales (socioeconómicos, religiosos, políticos), afirmar y expresar las identidades sociales y renovar el sentido colectivo. Así, resulta válido hablar de arte popular en cuanto es posible reconocer dimensiones estéticas y contenidos expresivos en ciertas manifestaciones de la cultura popular» (2008, 136-137). Entre las cuestiones pendientes sobre el arte popular se hallan la de los procesos de cambio a que están sometidos, la de su destino y la de cómo los ha de afectar la modernidad.

La belleza de los otros estudia este tema en las obras de arte indígena y en las obras de arte popular en Paraguay, a las que habitualmente se ve como condenadas a permanecer externamente vírgenes, idénticas a sí mismas e incontaminadas por la historia. Escobar muestra que esta perspectiva es errónea y es producto de una operación etnocéntrica y de clausura del arte producido por los indígenas paraguayos, quienes operan a veces reacondicionando signos antiguos, otras veces adaptando figuras del mundo blanco y por último a veces mezclando fragmentos de historias distintas.

En *El arte fuera de sí*, Escobar retoma el tema benjaminiano del aura en el caso del arte indígena paraguayo. «En el virtual *primitivo*, el aura que aparta el objeto, vela los misterios y le arranca brillos herméticos, nada tiene que ver con los desplantes de la forma autosuficiente. Se limita a inscribir el silencio de la falta» (Escobar, 2004, 189).

5.4. *Chile*

El padre Osvaldo Lira (1904-1996) publicó una amplia obra en tres tomos con el título de *El misterio de la poesía* (1974-1981), en la que empleaba un enfoque tomista para tratar el tema.

Jorge Millas (1917-1982), uno de los filósofos chilenos más destacados, trató en su libro *Idea de la filosofía* (1989, 2 vols.) de la relación existente entre «Filosofía y poesía». Para el autor, el poeta y el filósofo buscan ambos ensanchar el mundo, pero se diferencian ante todo por el recurso que emplean: para el poeta el medio dominante es la imagen y para el filósofo el concepto. A lo que se agrega que el poeta no va a las cosas *qua* cosas, sino que su meta es en verdad el mundo de las relaciones afectivas de las cosas en la conciencia. La

esencia de la poesía no consiste en otra cosa, escribe Millas, que en la experiencia interiorizada.

Luis Oyarzún Peña (1920-1972), escritor y profesor universitario, publicó artículos reunidos póstumamente como *Meditaciones estéticas* (1981) en los que se interesó por las obras de arte contemporáneas (literarias y plásticas), a las que veía como testimonio de la profunda crisis espiritual actual. En ellas se puede encontrar a la vez los sentimientos opuestos de identificación y extrañeza. Oyarzún Peña sostenía que el arte posee en general una función cognoscitiva.

La distinguida filósofa chilena Carla Cordua (1925) ha escrito la extensa e informada investigación *Idea y figura. El concepto hegeliano del arte* (1979), en la que trata de «sacar a luz de manera expresa y nítida el concepto hegeliano del arte, separando el problema del ser del arte de los otros muchos asuntos de la estética que el filósofo trata» (*ibid.*, 8). La autora sostiene que la estética hegeliana estudia principalmente el tema del arte y no el de la belleza por considerar que este pertenece a una estética abstracta.

El manual universitario *Curso de estética general* fue publicado en 1973 (^{2}1983) por Milo Ivelic (1940), profesor universitario y curador. Comprende una Introducción que se refiere a la estética, y cuatro capítulos que tratan de: «¿Qué es el arte?» (I), «El lenguaje del arte» (II), «La transfiguración en el arte» (III), y «La clasificación del arte» (IV). Para el autor la estética es en un sentido amplio la disciplina cuyo objeto es la obra de arte. Entiende a esta inicialmente como un objeto producido —o mejor: creado por alguien que se denomina artista» (1983, 39), y luego, teniendo en cuenta la consideración inicial heideggeriana en *El origen de la obra de arte*, analiza los elementos que encuentra implicados en esta definición: el arte, al artista y la obra de arte—.

Nelly Richard es una crítica francesa de arte que llegó a Chile en 1970, y permanece desde entonces allí. Ha dirigido por muchos años la *Revista de Crítica Cultural*, en la que ha publicado numerosos textos donde ha tratado diferentes cuestiones estéticas. Asimismo ha enfocado muchos problemas estéticos en sus trabajos José Joaquín Brunner (1944), conocido sociólogo e investigador de la modernidad, posmodernidad y de los medios.

Pablo Oyarzún Robles (1950), profesor de la Universidad de Chile, ha escrito, entre otros libros, *Anestética del Ready-made* [1979] (1998) y *Arte, visualidad e historia* (1999). El primer libro es una ligera reelaboración de su tesis de grado. En su primera parte, Oyarzún sienta las bases para una teoría general del arte; en la segunda desarrolla el tema específico del estudio («Anestética del Ready-made»);

y en la tercera parte trata de «Arte, naturaleza y artificio», esbozando una puesta en cuestión de la doctrina platónica del arte. El segundo libro de Oyarzún, *Arte, visualidad e historia*, recoge catorce ensayos en torno a la relación entre teoría y crítica de arte que cubren una gran variedad de temas.

Otros autores que han destacado en el tratamiento de temas estéticos en los últimos tiempos son Sergio Rojas Contreras (1960) y Adolfo Vásquez Rocca.

CONSIDERACIÓN FINAL

Los trabajos sobre estética en América Latina en el siglo XX a los que acabamos de pasar revista pueden ser clasificados según distintos criterios. Hay algunas publicaciones meramente introductorias a la estética de un distinto carácter: unas pretenden ser tan solo informativas y reclaman, pese a que por lo general han sido escritas al amparo de alguna corriente filosófica, una apreciable dosis de objetividad. Y otras van más allá y aspiran a realizar contribuciones personales bastante considerables.

Prescindiendo de estos libros propedéuticos, estimamos que se puede distinguir entre obras en que se intenta realizar una *recepción* de la estética occidental, y otros en que se busca *replantearla*. Dado que antes de la conquista española la estética filosófica no existió en los que después serían denominados países latinoamericanos, en muchos trabajos sobre estética realizados en Iberoamérica se ha querido asumir esta tradición y apropiársela; de allí que sean numerosos en Latinoamérica los trabajos sobre la estética de Kant, de Hegel, sobre las ideas estéticas de Marx, sobre la estética nietzscheana, sobre *El origen de la obra de arte* de Heidegger, etc. Asimismo hay algunas obras sobre la estética griega, de la antigüedad, sobre algunos autores medievales —pese a que, como la estética es una disciplina moderna, como acabamos de indicar, en la época anterior no ha habido en rigor una estética sino a lo sumo una teoría de lo bello y del arte—.

El replanteamiento de la estética occidental se ha producido de dos maneras. Una de ellas es realizando una crítica general de algunos autores o corrientes y a veces tratando de prolongar sus planteamientos. Así por ejemplo la estética de Alejandro Deústua es un intento de aplicar las ideas de Bergson combinándolas con algunas de Krause a las experiencias de lo bello, de lo sublime, etc., en los terrenos de la naturaleza y el arte. La estética «operatoria» de L. J. Guerrero constituye un gran esfuerzo por continuar de una manera muy am-

plia el enfoque heideggeriano sobre el origen de la obra de arte. Los enfoque estéticos de Mariátegui, A. Sánchez Vázquez y Juan Acha intentan proseguir de una manera heterodoxa (Mariátegui, Sánchez Vázquez) y más cercana a la ortodoxia (Acha) las sugerencias estéticas de Marx. El intento de Carlos Pereda de responder a la pregunta «¿Qué es un poema?» ensaya de hacer fructíferas algunas ideas de Wittgenstein en el campo de la estética.

Pero el replanteamiento de la estética occidental ha sido realizado en América Latina de otra manera bastante más radical. Al constituirse la estética se elaboró un «sistema de las artes» básicamente por el abate Charles Batteaux (1713-1780) en su libro *Las bellas artes reconducidas a un solo principio* (1746). Del mismo se seguían las siguientes consecuencias: 1. Se separaron las bellas artes de las artes mecánicas, 2. Se las separó asimismo de las artesanías. Bellas artes se pensaba que eran las artes de Grecia, Roma y Europa. El esteta francés Charles Du Bos (1670-1742) y el germano J. J. Winkelmann (1717-1768) estaban a este respecto totalmente de acuerdo en que el arte (como arte de lo bello) era un hecho fundamentalmente europeo u occidental. 3. Se incorporó a la poesía —entendida en sentido amplio— al sistema de las artes, pero estableciéndola como literatura. Se reputaba que la literatura es asimismo un hecho esencialmente griego, romano y europeo. Y que la poesía oral de las otras culturas no forma parte integrante de la literatura (Sobrevilla, 1995). Por su parte Hegel (1770-1831) excluyó del campo de la estética a lo bello natural indicando que aquí estábamos en el campo de lo indeterminado.

Pues bien, algunos de los trabajos sobre estética realizados en América Latina en el siglo XX han dejado de lado estas consecuencias dando lugar a un fértil replanteamiento de la estética occidental. Ante todo vimos que el rasgo básico de la estética ecuatoriana ha sido probablemente su intento de constituir una estética del paisaje y la tematización del «sentimiento estético», y comprobamos también el interés existente en países como Colombia por una estética ambiental. Por otra parte, trabajos como los de Mirko Lauer y otros autores niegan la separación entre las obras de arte y las de las artesanías proponiendo una «teoría social de la plástica» que abarcaría a ambas. En tercer lugar, las investigaciones de Ticio Escobar, Adolfo Colombres y de nosotros mismos han mostrado el carácter occidentalocéntrico y pseudouniversal de la estética occidental que quiere juzgar con categorías procedentes del *corpus* occidental del arte a obras producidas en otras culturas, descalificándolas en muchos casos. En cuanto a la literatura, aunque el día de hoy se ha producido un amplio recono-

cimiento de que la gran literatura no es solo un «hecho occidental», todavía se suele identificar al «canon occidental» de la literatura con el «canon de la literatura» en cuanto tal. Y cada vez más se acepta que la literatura oral tiene un rango que la coloca muchas veces a la misma altura que la literatura escrita. Lamentablemente, sobre este último tema no existen todavía trabajos en la estética latinoamericana de la literatura.

En cualquier caso, el recuento que hemos realizado de la estética latinoamericana en el siglo XX nos muestra un panorama muy rico y variado: hay obras introductorias de buen nivel, estudios de recepción de calidad muy apreciable, y replanteamientos bien trabajados en la misma línea de la tradición occidental de la estética y otros que la desbordan reclamando un tratamiento de las experiencias estéticas en la naturaleza, de las artesanías y de las obras de arte de las culturas no occidentales. Estos últimos replanteamientos radicales de la estética occidental parecería que nos ponen *ad portas* de la transición de una estética occidental pseudouniversal a otra estética genuinamente universal.

P. S. Habiendo escrito el artículo anterior ha llegado a nuestro conocimiento el libro editado por el filósofo del arte español José Jiménez *Una teoría del arte desde América Latina* (2011) que contiene básicamente las ponencias de un encuentro efectuado en febrero del 2002. Los artículos son sobre todo de autores latinoamericanos sobre el tema, y, contra lo que pudiera hacer pensar el título del libro, no pretenden plantear una teoría del arte específica para el arte latinoamericano, como aclara el editor, sino «pensar los problemas universales del arte en la actualidad desde América Latina» (por lo que el título y subtítulo del libro deben leerse como *Una teoría del arte* [para todos] *desde América Latina* (*ibid.*, 13-14).

BIBLIOGRAFÍA

Bayer, R. (1961), *Orientaciones actuales de la estética*, Troquel, Buenos Aires.
Deústua, A. (1923), *Estética general*, Imp. Eduardo Rávago, Lima.
Escobar, T. (2004), *El arte fuera de sí*, CAV/Museo del Barro, Asunción.
Escobar, T. (2008), *El mito del arte y el mito del pueblo. Cuestiones sobre arte popular*, Metales Pesados, Santiago de Chile.
Guerrero, L. J. (1956, 1957, 1967), *Estética operatoria en tres dimensiones*, vols. I-III, Losada, Buenos Aires.
Ibérico Rodríguez, M. (1920), «La intuición estética», en *Una filosofía estética*.
Jiménez, J. (2011), *Una teoría del arte desde América Latina*, MEIAC/Turner, Mérida.

Krebs, V. (1997), *Del alma y el arte. Reflexiones en torno a la cultura, la imagen y la memoria*, Arte, Caracas.
Paladines, C. (1991), *Sentido y trayectoria del pensamiento ecuatoriano*, UNAM, México.
Ribeyro, D. (1992), *Las Américas y la civilización*, Ayacucho, Caracas.
Salmerón, F. (1978), «La filosofía», en *Las Humanidades en México 1950-1975*, UNAM, México.
Salmerón, F. (1980), «Los filósofos mexicanos del siglo XX», en Íd., *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
Sánchez Vázquez, A. (1992), *Invitación a la estética*, Grijalbo, México.
Sobrevilla, D. (1995), «El surgimiento de la estética. Del Renacimiento a la Ilustración», en E. de Olaso (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración* I (EIAF, 6), Trotta/CSIC, Madrid, 163-191.

EL ENSAYO EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XX. PERFIL DE UN MAPA A ESCALA REDUCIDA

Francisco José Martín

No puede trazarse la historia —aunque parcial— de ningún género sin radicarlo en el efectivo acontecer cultural que lo envuelve. Menos aún si se trata de un género fronterizo, como es el caso, pues en la frontera aparece siempre el ser que se es como siendo en necesaria relación. Conviene, pues, iniciar este apartado explicitando los cortes a cuyo través quedará representada la España del siglo XX: cortes que han de ser operativos y han de dar a luz partes con sentido, segmentos cronológicos poseedores del carácter de época o espíritu del tiempo propio de cada uno de los tramos en que aparece dividida la cultura española del siglo XX. Los siguientes: «Edad de Plata», «franquismo», «exilio», «transición a la democracia» y «democracia». Son, pues, épocas muy consolidadas en nuestra historiografía, si bien, para su mejor comprensión, hay que introducir aún la categoría de «guerra civil», que, aunque no es propiamente una época, constituye en nuestro decurso histórico un punto de inflexión que afecta de manera sustancial a todas las épocas antes mencionadas, tanto anteriores como sucesivas al evento de la guerra. La guerra civil, por ejemplo, pone fin a la Edad de Plata, y, de este modo, marca un cierto aspecto de su carácter de época, pues cierra lo que podría considerarse el desarrollo natural de la cultura española en el siglo XX (aunque eso de «natural» merezca alguna precisión sobre la que quizá haya que volver más adelante). Son, además, las consecuencias inmediatas de la guerra las que abren el doble cauce de desarrollo de la cultura española de posguerra: el franquismo por un lado y el exilio por otro, con sus convergencias y divergencias, con su radical asimetría y con los esfuerzos sucesivos por recomponer la unidad cultural perdida en la guerra y hecha añicos después por el «espíritu de la victoria». Sin

olvidar, desde luego, que la guerra va a seguir marcando también el pulso y el carácter de las dos épocas que sucederán al franquismo, sobre todo a través de la problemática dialéctica —tímidamente abierta en la transición y consolidada luego en la democracia— entre la memoria y la desmemoria. La guerra civil es, pues, el «grado cero» de nuestra historia más reciente, con consecuencias que acaban afectando a la entera historia de España e incluso más allá ella. Un «grado cero» a partir del cual hay que reorganizarlo todo de nuevo. Todo: la historia y la vida.

1. LA EDAD DE PLATA (Y SUS ENSAYOS DE ORO)

Sin entrar en el mérito del debate que la acompaña, aquí se tomará la Edad de Plata en su sentido cronológico más restringido, es decir, de 1898 a 1936, es decir, desde el desastre de Cuba, cuyo evento traumatizó la conciencia intelectual española de fin de siglo y dio lugar al despertar de una nueva conciencia nacional, a la guerra civil, a la sanción encarnada de la metáfora de las «dos Españas». Un periodo, pues, entre dos guerras, una acaso más simbólica que real, o donde los símbolos pesaron más que la efectiva realidad, y otra tan real cuanto simbólica, o donde los símbolos de las ideologías en conflicto iban a transformar por completo la realidad española. En esta época, bien estudiada y sobre la que hay ya abundante bibliografía, suelen distinguirse tres momentos generacionales cuya modulación en el tiempo se corresponde bastante bien con el desarrollo del ensayo. Se trata de la generación del 98 o modernismo, de la generación del 14 o novecentismo y de la generación de 1930 o de la República (no se acoge aquí la más consolidada nomenclatura de generación del 27 por ser esta una categoría eminentemente poética que apenas dice nada en relación al ensayo, o, de otro modo, cuyo empleo acabaría desvirtuando la realidad del ensayo en esta época).

1.1. *El «camino de perfección» del ensayo, o de su «voluntad» en la renovación cultural del modernismo*

Cabe decir que el ensayo español del siglo XX se abre dentro de la gran renovación cultural propia del modernismo, inserto de lleno, por tanto, en la crisis de fin de siglo, a la que responderá de manera principal y de la que será expresión señera. Ese ensayo de la primera hora, del que son ejemplos preclaros por su novedad en el contexto, *En torno al casticismo*, de Unamuno, *Idearium español*, de Ganivet,

Hacia otra España, de Maeztu, y *El alma castellana*, de J. Martínez Ruiz (todos ellos escritos en el último lustro del siglo XIX), se inscribe claramente en el marco teórico diseñado por el regeneracionismo sobre el «problema de España», pero, a diferencia de los tratados propiamente regeneracionistas de Costa, Macías Picavea, Mallada o Altamira, que tenían un pie anclado aún en el positivismo decimonónico, o quizá los dos, estos otros eran portadores de una novedad formal indiscutible. El privilegio del estilo es en ellos bien evidente y constituye un rasgo identitario de ese nuevo modo de ensayar que iba a abrir para España las puertas del siglo XX. Donde acaso mejor se vea todo esto es en los casos de Martínez Ruiz y Unamuno, donde la literatura no se configura solo como superficie del texto, sino también como fondo del mismo pensamiento expresado y como materia misma del pensar.

Conviene notar, de todos modos, que si bien la novedad la aportan los ensayos de los jóvenes noventayochistas, son los tratados regeneracionistas (*Oligarquía y caciquismo*, *La moral de la derrota*, *Psicología del pueblo español*, etc.) los que van a jugar un papel de mayor relevancia en la época, pues van a marcar y definir el espacio intelectual en que se va a desenvolver la cultura española de los dos próximos decenios. La secuencia positivista «hechos-causas-remedios», con que acometían el análisis riguroso del «mal de España», abría la vía moderna de la búsqueda de una nueva identidad nacional a través del despliegue de la «metáfora de la enfermedad». Todo el debate sucesivo —hasta bien entrados los años veinte y casi hasta llegar a la misma guerra civil— iba a discurrir dentro del marco teórico diseñado por el regeneracionismo a través de los pares opuestos de salud-enfermedad, retraso-progreso, etc., y desde las célebres consignas europeístas de «escuela y despensa» y «doble llave al sepulcro del Cid». Los jóvenes noventayochistas heredarán y aceptarán este marco, pero operarán una serie de desplazamientos definitorios de su idiosincrasia y de su ensayismo: un desplazamiento hacia el nihilismo en la aplicación de la metáfora de la enfermedad, con una consiguiente comprensión del «mal de España» en términos más metafísicos y esencialistas que histórico-políticos, y un claro desplazamiento hacia la literatura, hacia el cuidado del estilo en la escritura, lo que deja ver claramente una consideración no subsidiaria del lenguaje y un privilegio del «yo» que acabará haciéndose sentir poderosamente en el característico individualismo de la joven generación.

El siguiente impulso de envergadura del ensayismo modernista se encuentra concentrado alrededor del año 1905, es decir, en pleno centro de irradiación de la celebración del III centenario de la publi-

cación de la primera parte del *Quijote*. Los fastos se desarrollaron en el horizonte de la crisis finisecular y dentro del marco regeneracionista del «problema de España»: predominaba, pues, la conciencia de un retraso hispánico respecto de Europa y la creencia positivista —de derivación romántica— en las almas nacionales, todo ello bien montado sobre la ya mencionada metáfora naturalista de la enfermedad. Hubo algo de exagerado en todo ello, como si se quisiera lavar una culpa nacional con relación a la obra magna y a su autor insigne, una suerte de «culpa» que iba incluso más allá de su referencia inmediata y afectaba a la raíz más profunda del ser hispánico. Azorín y Unamuno (*La ruta de don Quijote* y *Vida de don Quijote y Sancho*) tuvieron un papel de primer orden, pues supieron elevarse por encima de la ocasión conmemorativa para hacer del *Quijote* una constante de su reflexión. Azorín sale al encuentro de una sospecha: más allá de lo que parecían indicar las apariencias, entre la España de su tiempo y la representada en el *Quijote* no habría diferencias sustanciales. España vivía en un tiempo detenido, fuera del curso de la modernidad. Si Cervantes pintó la decadencia, Azorín perfila la decadencia de la decadencia. No hay ya ninguna heroicidad ni aventura posibles. Y en ese ambiente anodino de tristeza y abulia generalizadas la «pequeña filosofía» quería ser indicación de camino. Unamuno, en cambio, quiso desentenderse enseguida de Cervantes y concentrar el esfuerzo de su lectura en el personaje: don Quijote es el caballero de la fe y el héroe de la voluntad, y, de consecuencia, en la firmeza de su querer encuentra Unamuno la clave para hacer del quijotismo una religión nacional. Pero para eso había que leer con el corazón, pues solo así podía aflorar esa filosofía regeneradora que, según su pensar y su sentir, yacía sepulta en las profundidades del alma española.

Cervantes y el *Quijote* devienen, pues, campo de batalla de un «conflicto de las interpretaciones» en el que iba a jugarse una de las apuestas más importantes de la modernidad hispánica. Azorín y Unamuno acometieron una lectura íntima y viva de la obra cervantina, muy alejada de la persecución de su sentido filológico y de sus determinaciones históricas. Sus ensayos iban a ejercer de auténtico revulsivo en la mente del joven Ortega, quien, años después, bien presentes en su memoria esas lecturas, iba a reaccionar contra el reclamo de la tradición que Azorín y Unamuno —de maneras distintas— invocaban. Del acicate que supuso para él la lectura temprana de ambos libros iba a surgir una articulada reflexión que acabaría desembocando en su primer libro, *Meditaciones del Quijote*: buscará Ortega entonces, en 1914, el quijotismo del libro, es decir, el «estilo cervantino». En su secreto creerá ver la posibilidad de una efectiva y eficaz

regeneración española. Para ello había que elevar la cotidianeidad a la categoría de heroicidad y de aventura. Era el *Quijote* la puerta de Europa, y por ella entraba España, de la mano de Ortega, en la órbita de la modernidad filosófica. *Meditaciones del Quijote* era eso: un espectacular salto del «problema de España» al «problema de Europa».

Siempre dentro del modernismo, en ese primer tramo decisivo de la Edad de Plata, otro elemento importante que iba a favorecer el cultivo y auge sucesivos del ensayo fue la aparición de la «novela filosófica». Novelas como *La voluntad* o *Camino de perfección*, de Azorín y Baroja (a las que se sumarían después, entre otras, la «nivola» unamuniana y la «novela intelectual» de Pérez de Ayala), iban a ir creando desde la novela un espacio propicio para el ensayo. De hecho, el proyecto narrativo de la «pequeña filosofía», de Azorín, después de romper normativamente con el canon narrativo del realismo-naturalismo y de ahondar en la persecución de un cauce nuevo para la novela del siglo XX, buscando la promiscuidad de lo filosófico con lo literario y transgrediendo los límites inter-genéricos, después de todo ello, es decir, después de haber dado vida a la «nueva novela», cumple un claro desplazamiento hacia el cultivo del ensayo en la posterior producción azoriniana. Recuérdense, en propósito, *Los pueblos*, de 1905, subtitulado *Ensayos sobre la vida provinciana*, y sobre todo *El político*, de 1908, a los que seguirían *Lecturas españolas*, *Clásicos y modernos* y *Los valores literarios*. Un desplazamiento que acaso no hubiera podido ser tan contundente sin el trabajo previo llevado a cabo en el terreno de la novela a través del esfuerzo de ficcionalización del pensamiento que abrieron precisamente las «novelas de 1902». Como síntesis creativa de las estéticas involucradas en los distintos procesos de la renovación modernista debe señalarse también *La lámpara maravillosa*, de Valle-Inclán.

Otro significativo desplazamiento hacia el ensayo que no puede aquí dejarse de mencionar es el que cumple Antonio Machado desde la poesía. Su caso es el de un reconocido poeta modernista cuya escritura va a ir paulatinamente acercándose hacia la prosa, buscándola, no como alejamiento de la poesía sino como ingrediente de una poesía renovada, hasta desembocar en el cultivo del ensayo y dar vida a uno de los ensayos más importantes de nuestro siglo XX, *Juan de Mairena*, publicado justo al estallar la guerra civil y quizá por ello un poco olvidado. Nuestra pereza crítica encasilla a Machado como poeta, y esto hace que este magnífico ensayo suyo quede como en sombra y acaso fuera de juego, aparte o en un lugar secundario en relación a un orden textual configurado desde la preeminencia de la poesía, cuando, en verdad, quien se acerque a él con ojos libres de prejuicios

acabará por reconocer su filiación con un ensayismo de hondas raíces filosóficas, emparentado, por ejemplo, con *Así habló Zaratustra* y otros casos similares que la filosofía novecentesca ha sabido —con razón— acoger como propios. El «desplazamiento» de Machado aparece como muy distinto al anteriormente mencionado de Azorín, y, sin embargo, la diversa superficie de sus respectivas apariencias responde a un mismo fondo o impulso característico de la hora modernista. En el desplazamiento hacia el ensayo hay que saber ver las señas de identidad de una época que iba afirmándose en un empeño modernizador sin precedentes en la historia de España. La modernización de España, su definitiva equiparación con Europa, no era solo una cuestión de contenidos, como parecían querer los tratados regeneracionistas, sino sobre todo de forma, de estilo. El ensayo es, pues, la forma y el estilo de la apuesta modernista por ser modernos. Más allá del valor individual de cada uno de estos ensayos, lo que importa realmente es su efectiva contribución a la configuración de un espacio intelectual dominado por las formas ensayísticas ya desde la misma irrupción de la generación del 14.

1.2. *«Ensayos ejemplares», o de la consolidación y despliegue del género*

Se ha convertido en un tópico hablar de la generación del 14 como de la generación de los intelectuales. Lo intelectual es seña de identidad de aquellos hombres y mujeres sobre cuyos hombros recayó —para bien y para mal— el peso de un intento de modernización nacional sin precedentes en nuestra historia. Eran intelectuales porque pretendían intervenir en la vida nacional desde el prestigio alcanzado en cada uno de sus respectivos campos, y pretendían hacerlo sin dejar de ser por ello lo que eran. Sus armas derivaban del ejercicio de la escritura y, de consecuencia, su acción estaba en estrecha relación con la fragilidad del poder de la palabra. Según este tópico, que tiene, de todos modos, una buena parte de verdad, el ensayo sería el género más propio y representativo del novecentismo, hasta el punto de poder definir su cultivo el carácter identitario de la nueva generación. Es historia muy conocida, por lo que a continuación se van a enunciar de manera muy sintética los aspectos más sobresalientes en relación a la consolidación y despliegue del ensayo cuyo cultivo ejemplar se hizo propio de esta época.

Tres elementos del ensayismo novecentista van a devenir en el tiempo, en su variada confluencia, modelo ejemplar de la escritura ensayística más característica de los años veinte y treinta: la «medita-

ción» orteguiana, la «glosa» dorsiana y la «greguería» ramoniana. El primero en orden de importancia —sobre todo por la centralidad que va a ocupar Ortega desde este momento en la cultura española de la época— tiene que ver con el despliegue de su proyecto de «Meditaciones», del que solo llegó a publicar *Meditaciones del Quijote*, aunque buena parte de aquel material y algunas de sus incitaciones acaso más vistosas iban a pasar después, convenientemente reconvertidos, al proyecto sucesivo de *El Espectador*. La obra de Ortega de esta hora es importante en sí, desde luego (en *Meditaciones del Quijote* está, sin duda, el mejor Ortega, como prueban la fidelidad al texto de los mejores desarrollos del orteguismo, de María Zambrano a Julián Marías, por ejemplo), pero, para lo que hace a nuestro caso, no puede dejar de señalarse su decisiva importancia en la consolidación del ensayo moderno en aquel espacio cultural de la España de entonces, su ser definitivamente —para bien y para mal— modelo y punto de referencia indiscutible del sucesivo cultivo del ensayo. En adelante, el ensayo orteguiano deviene modelo de ensayismo. Frutos granados son, sin duda, *España invertebrada*, *El tema de nuestro tiempo* o *La deshumanización del arte* e *Ideas sobre la novela*, junto al ya señalado de *Meditaciones del Quijote*, alfa y omega de una comprensión del ensayo que lo quiere protagonista en el quehacer de una nueva filosofía capaz de superar la crisis del positivismo y de afrontar el futuro de la crisis de la modernidad a pecho descubierto.

Otro modelo, distinto en tantos aspectos, pero coincidente con el orteguiano en otros muchos, fueron las Glosas de Eugenio d'Ors: ese ejemplar modelo textual en el que regularmente —con la regularidad de lo cotidiano— se cumplía el paso, el salto o la elevación «de la anécdota a la categoría» iba a convertirse en modelo de escritura y, sobre todo, como en el caso de Ortega, iba a poner las bases para posibilitar el cultivo de la filosofía moderna en España. Y, finalmente, sin que en propiedad se la pueda adscribir a los géneros ensayísticos, aunque reconociéndole una cierta vecindad propiciada por el experimentalismo vanguardista, hay que mencionar también, en este intento de ilustrar los puntos de fuerza o las influencias mayores que iban a pesar en el ensayismo de los años veinte y treinta, las *Greguerías* de Ramón Gómez de la Serna. No porque sean ensayos o puedan considerarse propiamente tales, sino por el peso que iban a tener en el desarrollo —incluso en la moda— de la escritura ensayística de aquel tiempo.

Estos tres elementos propios del ensayo novecentista deben acrecentar su importancia porque constituyen una herencia donada hacia adelante y recogida de manera principal por la siguiente generación a la hora de configurar su participación en este momento estelar del

ensayismo español. Si se repara, por ejemplo, en los ensayos de Fernando Vela o de Antonio Espina, se notará indefectiblemente la presencia de los tres componentes antes mencionados: la meditación orteguiana, la glosa d'orsiana y la greguería ramoniana. Pero es obvio que la acción relativa al ensayismo propia de la generación del 14 no se agota aquí. Ahora sería el caso de abrir una larga nómina de autores imprescindibles para entender la evolución y el desarrollo del ensayo en esta segunda fase de la Edad de Plata. Autores como Manuel Azaña, Luis Araquistáin, Gregorio Marañón, Salvador de Madariaga, Ramón Pérez de Ayala, Luis de Zulueta, Lorenzo Luzuriaga, Fernando de los Ríos, Juan Ramón Jiménez, Federico de Onís, Manuel García Morente y un larguísimo etcétera en el que no pueden faltar, abriendo la nómina, los nombres mayores de José Ortega y Gasset y Eugenio d'Ors. A esta nómina aún habría que añadir, aunque su colocación no case perfectamente con el espíritu más propio de la generación del 14 y sean respecto a ella algo en cierto modo excéntrico, los nombres de Ramón Gómez de la Serna, Rafael Cansinos Assens y Enrique Díez-Canedo. Su ensayismo, en sus temas y en sus formas, debe ser valorado como un claro desplazamiento hacia los intereses vanguardistas, pero su escritura, sobre todo la de Cansinos y Gómez de la Serna, iba a tener también una notable predicación entre los jóvenes de la generación sucesiva.

Tampoco con esta nómina se agota la magnífica acción ensayística de la generación del 14. Hay algo que se inicia durante la crisis de fin de siglo y que solo ahora se consolida de una manera fehaciente y radical: una suerte de espacio intertextual creado en y a partir del «diálogo» que esos ensayos albergaban de manera implícita. Se piensa y se escribe a partir de los textos. Baste recordar, en este sentido, la recepción que tuvieron en su día, entre los mismos miembros de la generación del 14, las orteguianas *Meditaciones del Quijote*, o las un poco menos famosas, pero no menos importantes, conferencias d'orsianas sobre «la amistad y el diálogo» pronunciadas en la Residencia de Estudiantes. Eran textos que definían una identidad colectiva en y desde el ensayo. D'Ors definió después aquella actitud colectiva como «pensar por ensayos», con lo que se quería dar a entender que en aquel proceder propio del espíritu de aquel tiempo se pensaba desde la prueba, como un intento que debía encontrar necesariamente su razón de ser en la vida, sin que pudiera concebirse un pensamiento separado de ella, y, a la vez, que el ensayo era propiamente el territorio de un modo de pensar, de una modalidad del pensamiento que no se consideraba por ello un pensamiento inferior o de segundo orden, sino a la par con cualquier otro.

Aún habría que añadir en este cuadro sucinto la fundación de algunas revistas y el despliegue sin precedentes de su acción cultural desde el indiscutido privilegio del ensayo. Hay que destacar a propósito las revistas *España*, de Araquistáin, *La Pluma*, de Azaña, y la orteguiana *Revista de Occidente*. En todas ellas predomina el ensayo y se hace protagonista indiscutible de la escritura. Y también habría que hablar, en relación con todo esto, del diario *El Sol* y de los diarios y semanarios que en los años treinta recogieron su herencia cultural, pues lo que aconteció iba a revolucionar el periodismo español del siglo XX, y fue, precisamente, un desplazamiento de la escritura periodística hacia las formas del ensayo.

Es obvio, además, que hay una producción cultural en la época que no es propiamente ensayística, pero que va a tener una influencia determinante en la cultura española y, de consecuencia, va a pesar de manera considerable en el ensayo de estos años. Es el caso, por ejemplo, de la varia acción promovida desde el Centro de Estudios Históricos y cristalizada, entre otros muchos, en los trabajos de Ramón Menéndez Pidal y Américo Castro.

1.3. *Esplendor y miseria del ensayo, o de la «víspera del día de fiesta» y de la frustración trágica de su esperanza*

Con toda esta enorme base consolidada por la generación del 14 en relación al privilegio del ensayo en la escena cultural española se llega a la estación florida de los años veinte y treinta, donde va a aparecer, recogiendo la herencia anterior, pero también sabiendo confrontarse críticamente con ella, una nueva generación, la de 1930 o de la República. Es obvio, cuando se habla de generaciones, pensarlas en sucesión, pero no podemos olvidar, como nos han recordado a menudo los teóricos de estas, que en todo momento, en toda época, conviven tres generaciones en equilibrio dinámico (amén de otros casos singulares o fronterizos que no casan bien en ninguna de ellas). Es decir, que en lo que hace a nuestro caso, junto a los ensayos de la joven generación que irrumpe ahora, vamos a seguir encontrando ensayos —y de principal importancia— de las generaciones anteriores. Así sucede, por ejemplo, con *La crisis del humanismo*, de Ramiro de Maeztu, publicada en inglés en 1916 y en español en 1919, o con las obras de Ortega antes mencionadas, o con *Oceanografía del tedio* y *Tres horas en el Museo del Prado*, de Eugenio d'Ors, con *España en el crisol*, de Araquistáin, con *La agonía del cristianismo*, de Unamuno, con *Divagaciones sobre la cultura*, de Baroja, etcétera.

La nómina mínima de los principales ensayistas de la generación de 1930 podría ser la siguiente: José Bergamín, Benjamín Jarnés, Fernando Vela, Antonio Espina, José Díaz Fernández, Antonio Marichalar, Ernesto Giménez Caballero, Guillermo de Torre, Pedro Salinas, Luis Cernuda, María Zambrano, Eugenio Ímaz y un largo etcétera. Se trata, como queda dicho, de un ensayismo que nace deudor del horizonte y de los modelos abiertos por la generación del 14, pero que poco a poco va a ir encontrando y afirmando su propia voz en un panorama cultural de creciente agitación e inestabilidad. Este hecho, visto en su decurso, podría quedar enmarcado con dos ejemplos que sin duda simplifican mucho la complejidad del proceso, pero sirven bien para ilustrar la relación que los jóvenes mantuvieron con los maestros. Los ejemplos podrían ser los casos de los orteguianos Fernando Vela y José Díaz Fernández. El primero será siempre una suerte de eco rezagado del maestro: *El arte al cubo*, quizá su mejor libro, no es más que una aplicación concreta al arte de vanguardia de las tesis generales que sobre el arte de vanguardia había desarrollado Ortega en *La deshumanización del arte*. Díaz Fernández, en cambio, siendo como Vela un fiel discípulo de Ortega e inscribiéndose de lleno en el orteguismo difuso de la época, va a llevar a cabo una reflexión sobre el arte de vanguardia que acabará por separarlo definitivamente de las tesis de su maestro: *El nuevo romanticismo*, sin duda su obra más importante, es una explícita respuesta crítica a *La deshumanización del arte*, hasta el punto de dar una interpretación distinta de las vanguardias y de proponer un distinto modelo de artista capaz de estar a la altura de los nuevos tiempos. Es decir, y valga como aproximación al ensayismo de la generación de la República, los jóvenes ensayistas se van a mover entre la fidelidad a los modelos de los maestros y la ruptura proclamada con ellos.

En este sentido, acaso convenga mencionar, pues explica bien el clima y el humus en el que iba a crecer y a desarrollarse el ensayo de esta época, la escisión que tuvo lugar en la tertulia de la *Revista de Occidente*, entre lo que, simplificando, podríamos llamar la doble vía que tomaron los discípulos de Ortega en los últimos años de la dictadura de Primo de Rivera: hacia el fascismo y sus vecindades ideológicas, giro encabezado por Ernesto Giménez Caballero y la segunda fase de su revista *La Gaceta Literaria*, y hacia la izquierda socialista y revolucionaria, giro encabezado por José Díaz Fernández y del que fueron expresión clara las revistas *Post-Guerra* y *Nueva España*. Entre esa doble vía, en medio y en una posición de creciente incomodidad frente al contexto de creciente división que se iba haciendo dominante, iban a quedar Ortega y un pequeño grupo de fieles

como Jarnés y Vela. Se trata solo de un ejemplo, claro está, aunque importante por la centralidad que había venido ocupando Ortega desde atrás y por la relevancia cultural que tuvieron las reuniones de su tertulia, pero es capaz de ilustrar un aspecto que acabará por tener consecuencias negativas en el desarrollo del ensayo en esta última fase de la Edad de Plata. Y es que ese nuevo espíritu de división y enfrentamiento que se estaba abriendo paso en la cultura española de finales de los años veinte (aunque venía de atrás y había hecho un curso subterráneo en nuestra historia reciente a través de la varia modulación de la metáfora de las «dos Españas») en cierto modo minaba el espíritu del ensayo al privilegiar a través de la presión del contexto un nuevo modelo de escritor que vinculaba su arte a la dialéctica de las ideologías. Es la hora del escritor militante, en efecto, y, aunque no todos lo fueran, e incluso algunos reaccionaran contra ello, lo cierto es que la difusa militancia ambiente impuso sus propias reglas de juego en el nuevo campo de la cultura. Nada escapó de ello. Tampoco el ensayo, pues en esta nueva hora se verá adelgazado en su ser, sin poder ser ya plenamente aquel «discurrir a lo libre» que decía Gracián, en el fondo viendo reducida la potencia de esa libertad suya original y primigenia, la libertad de un «yo» frente a la página en blanco que ha de llenar la escritura. Y aunque paradójicamente se asista a una avalancha de publicaciones ensayísticas, basta poco para darse cuenta o de su inferior calidad o de no haber sabido mantener los niveles anteriores. Lo que no quiere decir que no haya ensayos de calidad, pues los hay, sino que se trata de la tendencia general del ensayismo de esta época.

El ensayo más representativo y emblemático de ahora, el que iba a cumplir en esta época una similar función a la de *Meditaciones del Quijote* en su tiempo, fue, sin duda, *El nuevo romanticismo* de José Díaz Fernández. En él se aboga, en efecto, y se sanciona y abraza, la necesaria militancia política del artista y del intelectual. Para Díaz Fernández constituye una auténtica impostura la no vinculación del arte a los problemas de la vida y de la sociedad de su tiempo. Atrás queda el apoliticismo del arte deshumanizado; el «nuevo romanticismo» se presenta como su definitiva superación, con la clara pretensión de querer sentar las bases de la vanguardia comprometida con los problemas de su tiempo, y ligando de manera indisoluble la «literatura de avanzada» con el triunfo de la revolución.

En 1930 publica María Zambrano su primer libro, *Horizonte del liberalismo*, libro juvenil e inmaduro escrito desde las coordenadas intelectuales del orteguismo, pero con una clara reivindicación generacional bajo la bandera común del «nuevo romanticismo». También

Zambrano, como antes Díaz Fernández, aunque menos radicalmente que este, explicita la responsabilidad generacional frente a la política. También ella se mueve entre el respeto y la fidelidad al maestro (Ortega en ambos casos) y la afirmación de una diferencia que se abría paso desde la voz común de la joven generación. Sus ensayos de los años sucesivos, publicados en *Revista de Occidente* y en *Cruz y Raya*, recogidos después en el exilio con el título de uno de ellos, *Hacia un saber sobre el alma*, dan bien la idea de un propio camino que arranca de las enseñanzas del maestro (la «razón vital» orteguiana) y conduce sin duda mucho más allá de él, a los vastos territorios de la «razón poética», de cuya exploración ensayística iba a hacer después el centro de su pensamiento. Pero antes hubo de acometer la escritura de ese ensayo de urgencia que es *Los intelectuales en el drama de España*. Era la guerra. La guerra que irrumpía con fuerza y barría y dejaba fuera de juego todo lo que no tuviera que ver directamente con ella misma.

2. FRANQUISMO Y EXILIO (CON UN ÍNCIPIT SOBRE LA GUERRA CIVIL COMO NEGACIÓN DEL ESPACIO DEL ENSAYO)

Lo que había sido un desarrollo unitario de la cultura española durante la Edad de Plata, algo así como un tronco común del que nacían y crecían variedad de ramas y frutos creando magnífica fronda, pero con múltiples raíces que ahondaban en los distintos estratos de una misma tierra abonada de tradiciones diversas, y también, claro está, pues la metáfora quiere ser completa, brotes alternativos e hijuelos rebeldes que en su deforme debilidad contestaban su pertenencia al tronco común, todo ello, todo, quedó bruscamente interrumpido por el evento fatal de la guerra civil. Interrumpido y desgajado en dos mitades que iban a hacer curso separado en adelante, como si la metáfora de las «dos Españas» hubiera encarnado definitivamente en nuestra historia. La guerra civil es, sin duda, nuestro «grado cero». Y lo es más allá de las continuidades y simetrías —y también de las discontinuidades y asimetrías— que puedan trazarse a uno y a otro lado de ella. Es un «tajo», y por él, como por un río profundo, iba a discurrir el caudal explicativo de nuestro pasado reciente.

No fue una raya en el agua lo que trazó la guerra civil entre los españoles, desde luego, sino una línea marcada con sangre y fuego que dividía todo en dos mitades y de todo hacía frente de guerra. Incluso después de la contienda, en aquella posguerra lenta en la que el miedo iba a apropiarse de la escena e iba a alojarse en el secreto de

las conciencias. Una línea compleja, pues real e imaginada a la vez, y, sobre todo, muy distante de esa otra línea que la pereza intelectual de nuestro tiempo ha consolidado como dominio de opinión pública, esa línea que separa solo los de «adentro» de los de «afuera», haciendo del dentro un «erial» indigno y del fuera el único espacio moral donde podía crecer la flor de la inteligencia. Basta poco, sin embargo, para descubrir que esa representación dicotómica del pasado no se corresponde con el efectivo acontecer, y que la línea divisoria, en la verdad de su dinámica, opera tanto «dentro» como «fuera». No hubo un exilio, sino varios, tan distintos a veces que no resulta fácil —ni acaso conveniente— englobarlos en un mismo contenedor categorial. Tampoco el franquismo fue un espacio intelectual único: hubo, claro está, un espacio que se imponía desde el poder, con todo su aparato institucional de represión y control, pero en la adversidad y en los márgenes de ese dominio también pudieron crearse —y no precisamente por mérito del régimen— los espacios del exilio interior y de las varias formas de disidencia.

Si el ensayo es el territorio del evento de una «verdad débil», no porque sea débil en sí, sino porque se afirma débilmente, lejos del carácter imponente con que suelen aparecer las verdades en los sistemas más consolidados por el canon de la Gran Filosofía; un territorio más propenso al diálogo que al monólogo, pues aun cuando aparece como monólogo es siempre, en el fondo, diálogo, o de un sujeto consigo mismo o de la ilusión de su unidad con el ser plural que lo sostiene en su intimidad; ese territorio del ensayo roturado por la gramática de una lengua común a través del filtro individual del estilo es precisamente lo que destruye la guerra civil. O de otro modo: una de las consecuencias de la guerra civil —una más entre otras muchas— consiste precisamente en la destrucción de aquel espacio ensayístico que había venido afirmándose en el campo de la cultura española en el decurso de la Edad de Plata. Si el ensayo es «búsqueda», la guerra civil es la imposición —sin búsqueda posible— de una verdad absoluta (la que sea en el dominio de cada uno de los bandos enfrentados). Y sin la búsqueda no puede haber encuentro, como no hay, en efecto, encuentro alguno en el espacio de la guerra, sino solo imposición de un orden y una lógica que no conocen la grandeza que esconde el despliegue de la duda en el vasto territorio de la lengua, allí donde la verdad comparece solo en la frágil estructura de la búsqueda y del encuentro. La guerra civil pone fin a la Edad de Plata no solo porque interrumpe el desarrollo natural de la cultura española, sino, sobre todo, porque destruye el espacio del ensayo —un espacio sobre el que precisamente se había fundado el desarrollo cultural de la Edad

de Plata—. Es obvio que a todo esto siempre se podrán objetar contraejemplos, pero conviene no olvidar que esos ejemplos contrarios son solo ejemplos que confirman la tendencia general del espíritu de aquel tiempo. Aquí se habla del «espacio intelectual» que impone la guerra y que se impone con ella: un espacio que estaba —y sigue estando— en las antípodas de aquel otro roturado y vertebrado por el ensayo.

Comprender el ensayo desde el «grado cero» de la guerra civil es colocarlo del lado —o de parte— de la «tercera España». Un lado que no es propiamente un lado, y una parte que busca liberarse de la lógica binaria de los bandos enfrentados como clave interpretativa de la realidad española. Si con algo está reñido el ensayo es con cualesquiera formas de dogmatismo. Es cierto que hubo ensayo tanto a uno como a otro lado de guerra, pero no es menos cierto que ese ensayismo de parte —de una u otra parte— hay que verlo en su evolución y desarrollo en el tiempo, y, sobre todo, en su intrínseca relación con el espacio intelectual en que acontece. Ni en el franquismo ni en el exilio logró el ensayo dar forma y configurar los espacios de la cultura propios de ese tiempo vivido separadamente como «destiempo» (al contrario de cuanto sí había hecho durante la Edad de Plata). Que haya ensayo en el franquismo, por ejemplo, no significa que el espacio cultural e intelectual de los años cuarenta y cincuenta estuviera roturado y vertebrado por el ensayo. Más bien ocurre lo contrario: que —como tendencia general de la época— el ensayo es una planta rara del franquismo, una flor que crece en sus márgenes y en sus zonas más umbrías y descuidadas, como fueron las del «exilio interior» y las de algunas travesías del desafecto ideológico y de la disidencia. Aparentemente el exilio lo tuvo más fácil, sobre todo porque no sufrió la imposición de ningún «espíritu de la victoria», pero, en la invertebración de sus múltiples espacios, al menos en los primeros años y siempre como tendencia general que no niega otros casos, tuvo lugar una suerte de despliegue de un paralelo «espíritu de la derrota» que tendía a encerrar a cada cual en sus razones y limitaba mucho las posibilidades de mirar hacia adelante. Era como si el futuro hubiera desaparecido del horizonte —porque mancillado y robado— y solo el pasado pareciera poder avanzar derechos sobre la precariedad del presente en curso. Como casos aislados dentro de este contexto inicial del exilio deben comprenderse los dos ensayos de María Zambrano de 1939, *Filosofía y poesía* y *Pensamiento y poesía en la vida española*, o los de Francisco Ayala de 1944, *Los políticos* y *Razón del mundo*, o los de Joaquín Xirau de 1940 y 1942, *Amor y mundo* y *Lo fugaz y lo eterno*, o los de Pedro Salinas y Américo Castro de 1948,

El defensor y *España en su historia*. Casos inicialmente aislados en un contexto de diáspora y general vencimiento, pero casos que de alguna manera enlazaban con la praxis del ensayo desplegada en la Edad de Plata, de la que se hacían herederos y ofrecían hacia adelante como seguro camino futuro de la inteligencia hispánica. Inicialmente aislados, sí, pues las condiciones de publicación y difusión del exilio nunca fueron fáciles ni gozaron de los medios de ninguna oficialidad cultural, pero con una andadura segura que iba a ir creando una nueva convergencia en el ensayo desde la que poder levantar puentes capaces de sortear la fractura en la que había venido a parar la cultura española de postguerra.

Porque, bien miradas las cosas, va a ser precisamente el cultivo del ensayo el que va a promover los primeros intentos de recomposición de la fractura cultural —y vital— de la guerra civil. Nada tiene de extraño que la chispa saltara en el exilio (Francisco Ayala, «¿Para quién escribimos nosotros?», *Cuadernos Americanos*, 1947), como tampoco tiene nada de extraño que desde el interior de la España de Franco se precisaran varios años para responder (José Luis L. Aranguren, «La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1953). Todo empezó por ahí, desde una clara voluntad —entretejida con paciencia en el espacio del ensayo— de superar la división y la fractura. Pero ese ensayismo que miraba a la construcción del puente fue posible gracias a la estructura ejemplar desplegada por algunas revistas, entre las que deben ser mencionadas, sin duda, *Realidad*, de Buenos Aires, dirigida por Francisco Romero y coordinada e impulsada por Francisco Ayala y Lorenzo Luzuriaga, y *Papeles de Son Armadans*, dirigida por Camilo José Cela en aquella periferia del centro de gravedad del régimen que fue para él Palma de Mallorca. Hubo, claro está, tanto a uno como a otro lado, muchas otras revistas en las que poco a poco se fue desplegando y haciendo dominante el espíritu del ensayo, pero son las señaladas las que desde él buscaron más decididamente la recomposición de una unidad cultural perdida con la guerra y con la postguerra.

Lo peor de la guerra fue, en efecto, la posguerra. La supeditación del presente y del futuro al pasado no superado de la guerra civil. Pero más que ninguna instantánea suya, de aquel falso erial que se afirma como lugar común, conviene fijar la atención en los movimientos que la animaron. Valga el del «grupo de Burgos» como botón de muestra. Es solo un ejemplo, pero lo que desvela es transcendente para la interpretación de la época. El grupo de Burgos fue uno de los centros más importantes de la cultura del nuevo régimen en

los primeros años del franquismo. Era de Burgos porque se reunió alrededor de la figura de Dionisio Ridruejo en la capital del bando nacional durante la guerra civil. Junto a Ridruejo estaban Pedro Laín Entralgo y Antonio Tovar, entre otros, a los que se sumaría en Madrid, después, José Luis L. Aranguren. Es bastante conocida la evolución del grupo desde el falangismo de su juventud hacia posturas de creciente distanciamiento del régimen, incluso a su oposición (como fueron los casos de Ridruejo y Aranguren). Pues bien, la tesis que aquí se sostiene es que esa evolución política hacia la democracia y los valores cívicos pudo ser posible y estuvo favorecida por el persistente cultivo del ensayo entre los miembros del grupo. Ya quedó claro que la forma es sustancia. Los escritos de Laín Entralgo de los años cuarenta sobre Menéndez Pelayo, la generación del 98 y el «problema de España», por ejemplo, son sobre todo ensayos, es decir, acogen una voluntad de escritura que se dispone como indagación cognoscitiva, como puesta en camino en radical disposición de apertura (muy al contrario de la escritura sistemática y dogmática de su principal polemista, Rafael Calvo Serer). El caso de Aranguren también es elocuente: su primer libro sobre *La filosofía de Eugenio d'Ors*, debe inscribirse propiamente en un horizonte sistemático y dogmático, en el sentido de que se trata de un estudio concebido desde una tabla de valores de cuya validez no se hace cuestión en modo alguno. Pero ya su segundo libro, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, permite observar un desplazamiento hacia la escritura ensayística que se va a hacer centro de irradiación de su pensamiento y de su talante intelectual sucesivos.

La llamada de atención sobre el «grupo de Burgos» permite sostener que fue precisamente el espacio del ensayo un lugar —no el único, desde luego, pero sí uno de capital importancia— en el que se fue desplegando la idea de un cambio moderado y sin estridencias maximalistas hacia nuestra actual democracia. De otro modo: fue el paciente cultivo del ensayo el que acabó por abrir y roturar el espacio del «cambio». Y ello, porque la forma-ensayo devino en la paciencia del tiempo el espacio en el que se fueron paulatinamente afirmando las posibilidades de salida democrática de la dictadura franquista.

Es posible que a más de un lector puedan parecer francamente exageradas estas consideraciones que ligan de manera sustantiva la praxis del ensayo con la recomposición cultural de la fractura de la guerra civil y con el tejido intelectual de la salida democrática del régimen franquista. Cuando se mira hacia el ensayo desde la filosofía conviene la cautela, y también el abandono de la seguridad del centro por el peligro de los márgenes y de las fronteras. Allí, en el peli-

gro del margen de lo filosófico que es la literatura, podrá verse que las «formas» (las formas textuales, los géneros, etc.) no son contenedores vacíos de significación, sino que son significativas, y, de consecuencia, también significan. Aquí se afirma la creencia humanista en la sustantividad significativa de las formas. No se puede —aunque se quiera— decir lo mismo en vario modo, de diversas formas, sino que la variedad del decir al que obligan las formas modifica el significado de lo dicho. Y esto también vale para la filosofía, sobre todo para la filosofía. La forma es sustantiva porque en ella alberga un modo de vida. El ensayo —género eminentemente moderno— mira hacia la construcción del espacio público, hacia la ciudad, porque su forma interna se corresponde con la de aquella en su comprensión democrática y moderna. Un poco de platonismo no viene mal a estas alturas, pero téngase en cuenta de todos modos que la «ciudad» de la que aquí se habla y se toma como emblema y cifra de la forma-ensayo es la ciudad cuya forma civil y moderna desveló Eugenio Trías en *El artista y la ciudad*, es decir, en un ensayo que, publicado en 1976, se ha hecho símbolo de nuestra andadura democrática.

3. TRANSICIÓN Y DEMOCRACIA (CON UNA CODA SOBRE EL PRESENTE EN CURSO Y LOS DÍAS QUE VENDRÁN)

La transición, desde luego, no empieza con la muerte del dictador, ni siquiera cuando el régimen manifiesta claros signos de ocaso y final anunciado, sino mucho antes, en su gestación lenta en el seno mismo del régimen, en la paulatina desafección de una buena parte de su clase intelectual y en la no fácil confluencia de aquellas derivas en los derroteros de una oposición cada vez más y mejor organizada. En los años sesenta ya estaba en marcha, y aunque el peligro de la involución y de la posible continuidad de la dictadura era real, no lo era menos que el espacio intelectual que se iba afirmando había empezado a dar la espalda al régimen y era cada vez más difícil que pudiera tener vuelta atrás. Y quizá aun antes de los sesenta, pues ya a mediados de los cincuenta hay señales como de punto de inflexión: la salida de Ruiz-Giménez del gobierno, la manifestación de desacato en el entierro de Ortega, las protestas universitarias, etc., y aunque de todo ello pareció salir reforzado el régimen, lo cierto es que a la luz del decurso sucesivo aquello no dejó de ser un signo de debilidad.

Quizá no sean del agrado de los historiadores estas consideraciones, pero aquí es el curso de las ideas —subterráneo primero y abierto después— y la modificación del espacio intelectual los que se

imponen en relación al ensayo. Es el tejido del ensayo, como queda dicho, el que va a estar en la base de la cultura democrática que empezó a fraguarse en los años sesenta, y que —para bien y para mal— iba a marcar el pulso de nuestro camino hacia la democracia. No extrañará por ello que se incluyan en este apartado autores y tendencias que suelen generalmente encontrar una ubicación común dentro del franquismo, pues de lo que se trata es de mostrar en el sutil curso del ensayo el curso de la afirmación de la actual democracia española.

Ortega siempre fue visto con sospecha por el régimen, y ello aun cuando tuvo valedores que lo defendían entre los falangistas de la primera hora, pero con su salida del gobierno las fuerzas del nacionalcatolicismo quedaron con las manos libres para montar una campaña de acoso y derribo de su figura y de refutación y desmantelamiento de su pensamiento sin precedentes en nuestra historia reciente. Sin embargo, de aquella desigual contienda Ortega saldría vencedor. Su magisterio intelectual y su modelo formal de escritura iban a ser recogidos y reivindicados como propios por buena parte de la inteligencia española de aquella época: Julián Marías, Laín Entralgo y Aranguren piensan y sobre todo escriben desde Ortega. No solo escriben ensayos, sino cabe decir que su obra crece desde la centralidad que ocupa en ella el privilegio de las formas ensayísticas. La «deuda orteguiana» también aparece clara en los ensayos de Paulino Garagorri y Antonio Rodríguez Huéscar, dos de sus más fieles discípulos —junto a Marías— del periodo franquista. Su huella, en efecto, aparecía clara no solo en los temas y contenidos del pensamiento expresado, sino también —acaso sobre todo— en la forma y configuración de su escritura, lo que convertía a Ortega en maestro del pensar, maestro de la actividad y ejercicio del pensamiento en marcha, y, de consecuencia, en maestro de escritura. La deuda orteguiana también se percibe, aunque su «especialización» los coloque al reparo de la vinculación con el «estilo orteguiano», en José Antonio Maravall y en Luis Díez del Corral. Fuera de España, en los espacios del exilio, la huella ensayística de Ortega también era fácilmente reconocible en aquella diáspora del orteguismo que siguió a la guerra civil: Francisco Ayala, Manuel Granell, José Gaos, María Zambrano, etcétera.

Es obvio que todos estos autores reciben influencias de otros muchos además de Ortega, y de ello se ha ocupado y seguirá haciéndolo el estudio histórico-crítico de la filosofía, pero, en lo que hace a nuestro caso, es decir, al desarrollo del ensayo en la España del siglo XX, va a ser Ortega el modelo ejemplar de un ensayismo que busca una salida de la dictadura entre las nieblas del franquismo. A uno

y otro lado de la fractura de la guerra civil, Ortega deviene, pues, modelo de un ensayismo que se ha impuesto como tarea mirar más allá de aquel infausto presente tan lleno aún de divisiones y cuentas pendientes que parecían estar esperando tan solo la vuelta de una esquina para descubrir el filo de la revancha. En la forma del ensayo, a su través, en efecto, se busca la forma de un nuevo modelo de convivencia. Y ello, porque el ensayo es la forma buscada, forma que en el buscar se busca.

No fue lo único que hubo en el espacio intelectual de los años sesenta, desde luego, ni siquiera fue lo que más visibilidad logró alcanzar en aquel espacio bajo vigilancia, bajo la doble vigilancia del régimen y de la oposición más organizada alrededor del partido comunista, pero no debe olvidarse que ese ensayismo de raíces orteguianas iba a estar en el centro de aquella escuela de democracia que fue el diario *El País* desde su creación en 1976. Recuérdese que en sus páginas —que no son las de ahora—, junto a los más jóvenes, como Fernando Savater, por ejemplo, también firmaban artículos de fondo Julián Marías y Laín Entralgo, y lo hacían de un modo que no podía no recordar el ensayismo que, bajo el magisterio de Ortega, se desarrolló en el diario *El Sol* en plena Edad de Plata. Pero hubo más, desde luego, y de principal importancia, y más, sobre todo, si se tiene en cuenta que era una acción ensayística que venía a sumarse a la otra, con la que quizá difería sustancialmente en no pocos contenidos y puntos de vista del pensamiento expresado, pero que venía a enriquecer con nuevo estilo el cultivo de las formas ensayísticas. No pueden dejar de mencionarse a ese propósito tres nombres mayores del ensayo de esta época: Manuel Sacristán, Enrique Tierno Galván y Agustín García Calvo. Tres autores muy distintos, sin duda, distantes del grupo orteguiano, pero con el que hacían frente común en la afirmación del ensayo como modelo de escritura. Tres maestros de enorme predicación y seguimiento en aquella España joven que volvía a asomarse segura a la ventana del futuro. Sus ensayos levantan, sin duda, algunos de los pilares más sólidos y consistentes de nuestra actual democracia, pues fueron, sobre todo, lectura formativa de ese par de generaciones que iban a llevar el peso —dando el paso— de la transición a la democracia.

Los más jóvenes, en cambio, llegaban al ensayo por unas vías que poco tenían que ver con la historia que hasta ahora se ha contado; es más, en muchos casos casi parecía como si aquella actividad cultural suya se hubiera forjado desde el olvido y desconsideración de las tradiciones hispánicas y del pasado más inmediato. Marías se quejó, por ejemplo, de aquel «desentenderse de Ortega» que fue propio de

aquella juventud que empezó a publicar en los años sesenta y después iba a cargar con el peso de nuestra inteligencia colectiva en los años cruciales de la transición a la democracia. Se quejó, pero no tenía razón, o, al menos, no la tenía del todo. Para aquellos jóvenes, cuyas cabezas más visibles y reconocibles acaso sean Fernando Savater y Eugenio Trías, lo principal de su toma de conciencia intelectual fue la negación del campo cultural del franquismo y la búsqueda europea —en los grandes desarrollos de la cultura europea de posguerra— de caminos nuevos para el desarrollo cultural español. Y el problema fue que en aquella Europa a la que ellos iban —huyendo de la España franquista— con la ilusión juvenil de querer encontrarlo todo —el tiempo del desencanto habría de venir después— no estaba Ortega. En la vitrina pintoresca de los grandes maestros ya no estaba Ortega. Lo había estado, pero las líneas de desarrollo dominantes en la cultura europea de posguerra lo habían arrinconado como si fuera —aunque no lo fuera— un resto del pasado que había que aprender a superar. Para los jóvenes era el atractivo de las modas culturales lo que más valía. Y a través de ellas y de ellos —de aquellas modas y de nuestros jóvenes de entonces— penetraron en España y germinaron las principales corrientes del pensamiento europeo de posguerra. Y se enzarzaron en contiendas que fueron expresión de una época, como la pugna entre «analíticos» y «dialécticos» que caracterizó no pocas de las reuniones congresuales de los «filósofos jóvenes».

Quizá por el entronque con las modas europeas del momento y con el espíritu propio de aquel tiempo —de rebeldías juveniles y ensueños más o menos utópicos— el ensayismo de los jóvenes se distinguió enseguida del de los mayores. Con la única salvedad, acaso, de García Calvo, cuyas fina ironía y vasta erudición, junto a un dominio portentoso de la lengua, iban a convertir en camino de un modo de pensar y de un pensamiento alternativo capaz de expresarse en lengua española sin complejos de inferioridad. De aquel ensayismo han salido, por ejemplo, *El artista y la ciudad*, de Trías, *La tarea del héroe*, de Savater, *Las semanas del jardín*, de Rafael Sánchez Ferlosio, *La sinagoga vacía*, de Gabriel Albiac, etc. Pero lo más importante, por lo que hace a nuestro caso, no es la insistencia en las diferencias, sino, más bien, la manifestación de una vasta convergencia en el territorio de las formas ensayísticas en favor de una efectiva modernización cultural capaz de volver a poner a España a la altura de los tiempos. Que a la luz de nuestro decurso aquello pueda ser interpretado como la «devolución» de una modernidad usurpada no hace más que engrandecer el papel de principal importancia jugado en todo ello por el ensayo.

4. NOTA FINAL DE DESCARGO Y MÍNIMA BIBLIOGRAFÍA

Notará el lector que el perfil que acaba de trazarse del ensayo en la España del siglo XX es, sobre todo, panorámico, pues privilegia la mirada amplia y huye tanto de la micrología como del censo de títulos y autores. La escala reducida del mapa, en efecto, no podía acoger el detallismo como adecuado horizonte metodológico: al desorden del cajón de sastre se ha preferido el orden austero de un relojero en pobreza. A todo lector informado le faltarán nombres, desde luego, pero conviene notar que las ausencias no pueden constituir el criterio de validez científica del trabajo. Los particulares ausentes encuentran su sitio dentro de las tendencias generales que se describen. Y claro está que el nivel general nunca es explicativo de la singularidad de los detalles, pero lo que aquí se ha buscado es precisamente una interpretación capaz de comprehender desde el nivel general la fisonomía del ensayo en la España del siglo XX.

También notará que —al contrario de como suele acontecer— se ha intentado no confundir el decurso del ensayo con la historia intelectual de la época, ni a los filósofos con los ensayistas. Se puede ser un excelente filósofo y no ser por ello un ensayista (no ser un buen ensayista o no serlo en absoluto). Es el caso de Zubiri, por ejemplo, y es por ello por lo que su nombre no aparece en este perfil sucinto. Lo mismo podría decirse de Javier Muguerza o de Félix Duque. La historia del ensayo no puede coincidir con la de la filosofía, pues es obvio que no toda la filosofía cabe en el ejercicio del ensayo, como es igualmente obvio que no todo el ensayismo de una época puede legítimamente ser reconducido a la praxis de la filosofía. Quizá el modo más adecuado de ver —y de mirar hacia— el ensayo sea como una tradición que discurre paralela a la de la filosofía, como una tradición heterodoxa y marginal en relación a la de la Gran Filosofía[1].

BIBLIOGRAFÍA

Abad, F. (1977), «Interpretación del ensayo español contemporáneo», *Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach*, vol. II, Universidad de Oviedo.

Abellán, J. L. (1987), «La reflexión en prosa», en *Letras Españolas, 1975-1986*, Castalia/Ministerio de Cultura, Madrid.

1. De la alta y noble consideración en que aquí se tiene a la «tradición del ensayo», el lector interesado podrá encontrar su adecuado fundamento en *La tradición velada* (Biblioteca Nueva, Madrid, 1999). La comprensión de la guerra civil como «grado cero» de una historia de España adecuadamente revisada puede encontrarse en «Acontecimiento y categoría de la guerra civil»: *Revista de Occidente*, 302-303 (2006).

Alvar, M. *et al.* (1980), *Ensayo. Reunión de Málaga de 1977*, Diputación, Málaga.
Aullón de Haro, P. (1987), *Los géneros ensayísticos del siglo XX*, Taurus, Madrid.
Aullón de Haro, P. (1992), *Teoría del ensayo*, Verbum, Madrid.
Belardinelli, A. (2002), *La forma del saggio. Definizione e attualità di un genere*, Marsilio, Venecia.
Blasco, J. (2002), «Ensayo es estética: el paradigma del modernismo», en J. F. García Casanova (ed.), *El ensayo entre la filosofía y la literatura*, cit.
Bueno, G. (1966), «Sobre el concepto de ensayo», en *El padre Feijoo y su siglo*, Universidad de Oviedo, 1966.
Camps, V. (1995), «La oportunidad del ensayo»: *La Página*, 20.
Carballo Picazo, A. (1954), «El ensayo como género literario. Notas para un estudio en España»: *Revista de Literatura*, 5.
Carpintero, H. (1965), «Los ensayistas contemporáneos»: *Ínsula*, 224-225.
Cerezo Galán, P. (1991), «El ensayo en la crisis de la modernidad», en VV.AA. (1991), *El ensayo español hoy*, cit.
Cervera, V., B. Rodríguez y M.ª D. Adsuar (eds.) (1994), «El ensayo», número monográfico de *Campo de Letras*, 5.
Cervera, V., B. Rodríguez y M.ª D. Adsuar (eds.) (1995), *El ensayo como género literario*, Universidad de Murcia.
García Berrio, A. (1992), *Los géneros literarios: sistema e historia*, Cátedra, Madrid.
D'Ors, E. (1953), «Pensar por ensayos»: *Clavileño*, 10.
García Casanova, J. F. (2002), *El ensayo entre la filosofía y la literatura*, Comares, Granada.
Gómez-Martínez, J. L. (1992), *Teoría del ensayo*, UNAM, México.
Gracia, J. (1996), «Prólogo» a *El ensayo español. Los contemporáneos*, Crítica, Barcelona.
Gracia, J. (1998), «La reinvención de un género: el ensayo hacia 1900»: *Ínsula*, 614.
Gracia, J. y D. Ródenas (eds.) (2008), *El ensayo español del siglo XX*, Crítica, Barcelona.
Gullón, R. (1962), «España, 1962. El ensayo como género literario»: *Asomante*, 2.
Higuero, F. J. (1991), «Reivindicación humanista en el ensayo español reciente»: *Los ensayistas*, 30-31.
Lévy, I. J. y J. Loveluck (1984), *El ensayo hispánico*, University of South Carolina, Columbia.
Mainer, J. C. (1984), «Sobre el ensayo: una encuesta de 1944», *Entre la cruz y la espada. Homenaje a Eugenio de Nora*, ed. de J. M. López de Abiada, Gredos, Madrid.
Marichal, J. (1984), *Teoría e historia del ensayismo hispánico*, Alianza, Madrid.
Mermall, Th. (1988), «Eros edificante: la plenitud modernista en la ensayística actual»: *Los Cuadernos del Norte*, 49.
Nicol, E. (1998), «Ensayo sobre el ensayo», *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid.
Pérez Embid, F. (1958), «El ensayo en la España actual»: *La Estafeta Literaria*, 133.
Ródenas, D. (2009), «Ensayo y pensamiento», en *España siglo XXI*, vol. V, *Literatura y bellas artes*, Biblioteca Nueva, Madrid.

Salinas, P. (2007), «Ensayismo español», en *Obras completas*, vol. II, Cátedra, Madrid.
Santonja, G. (1986), «Los ensayistas de la nueva España», en *Literatura contemporánea en Castilla y León*, Junta de Castilla y León, Valladolid.
Savater, F. (1995), «Ensayar el ensayo»: *La Página*, 20.
Tejada, R. (2010), «El ensayo: ventana sin par del exilio republicano español», en *Pensamiento exiliado español*, ed. de A. Sánchez Cuervo y F. Hermida de Blas, Biblioteca Nueva, Madrid.
VV.AA. (1991), *El ensayo español hoy*, Centro de las Letras Españolas, Madrid.

ENSAYO Y FILOSOFÍA EN IBEROAMÉRICA

Samuel M. Cabanchik

1. TRADICIONES Y GÉNEROS DE ESCRITURA

1.1. *Carácter del ensayo*

La palabra «ensayo» en el sentido que aquí nos ocupa[1] tiene, en cuanto a su referencia, una intrínseca ambigüedad, pues remite tanto a un género literario cuanto a un acto de escritura: el *ensayar*. Se trata de una ambigüedad feliz, pues nos brinda, precisamente, el rasgo que otorga al género su carácter específico. Así, el ensayo como *forma literaria* conserva, en sus resultados, la dinámica de su propio proceso de producción. Dicho de otra manera, en el ensayo como resultado se consigna el ensayo como acto de escritura —y de pensamiento—.

Lo que decimos no es novedad, claro está, al punto que así lo sugería ya su inventor, Michel de Montaigne, cuya concepción resumo a grandes rasgos: 1. el ensayo no es primordialmente un texto de conocimiento, aun cuando se vincule con conocimientos sobre los que cabe y hay saber especializado; 2. para su producción no se requiere otra facultad que la que supone estar en posesión del lenguaje y de la competencia en su uso creativo; 3. el yo implicado en el discurso ensayístico es modesto y crítico, aunque se autoriza a discurrir incluso sobre aquello que ignora —y sobre aquello que tal vez no haya aun saber alguno—; 4. lo que importa en el ensayo es el estilo, no la ma-

1. Diferenciado del uso de la palabra para referirse a la representación de una pieza teatral previa a su estreno frente al público, o de su uso con el significado de «prueba», propia del contexto de una investigación científica, en el cual se trata de la búsqueda metódica del conocimiento o la verdad.

teria de la que trata; 5. el ensayo, en lo que tiene de propio, es un ejercicio de invención personal; 6. finalmente, el ensayo consigna en su texto el proceso vacilante de su producción.

Estas características hacen del ensayo algo distinto de un *género literario*, así como también vuelven *aproximativa* cualquier determinación que lo especialice, en expresiones del tipo «ensayo *filosófico*», por ejemplificar con la que nos incumbe más inmediatamente en el presente contexto. *Cada* ensayo se presenta entonces como una *singularidad textual* que no hace causa común con todas y cada una de las demás singularidades de referencia, las que sin embargo habitan el mismo espacio plural de escrituras recalcitrantes para las clasificaciones de género y de conocimientos.

Estas consideraciones nos permiten concluir que la pregunta apropiada es *cuándo hay* ensayo, en vez de la clásica pregunta *qué es* el ensayo. La respuesta que propongo es que hay ensayo cuando una enunciación discursiva construye un lugar de representación textual para el ensayista —el que puede hablar en nombre propio o en el de un sujeto colectivo—, y cuando ese texto utiliza el potencial retórico de la lengua para producir distanciamientos de diverso tipo respecto del saber implicado en la materia de que trata. Este parece ser el núcleo a ser retenido, de la ya clásica concepción montaigneana.

El ensayo puede surgir, en principio, en cualquier *corpus* de saber constituido dentro de una lengua particular, por lo que puede ser considerado como un avatar de la misma. Podemos permitirnos la licencia de concebir estas lenguas, no solo relativamente al lenguaje en general, ni al idioma en particular del cual se sirve el ensayo, sino también como una lengua especificada por el saber del caso. Es por esta vía que cabe habilitar legítimamente la tipificación temática, de modo que se conseguirá un sentido preciso para expresiones como «ensayo filosófico», «ensayo científico», «ensayo sociológico», «ensayo político», etcétera.

Tenemos ahora un sentido en el cual hablar de «ensayo filosófico»: es el que surge en una «lengua filosófica» particular, entendiendo por «lengua filosófica» la identificable a través de tradiciones, estilos, problemas y tesis compartidas. (Sin embargo, la libertad propia del ensayo tenderá a derramar el texto más allá de las fronteras de escuela, por lo que difícilmente se pueda hablar de «ensayo *x*», en donde la *x* sea reemplazada por el nombre propio de un autor o de una escuela).

Pero hay otro sentido, más importante a nuestros fines, en el que se cruzan el ensayo y la filosofía, ya no participando esta como especificación temática de aquel, sino emparentándolos y diferenciándolos a través de sus rasgos caracterizadores. Es evidente que la marca

de la singularidad autoral, la apertura potencialmente infinita de la deriva temática y la distancia crítica son tres rasgos presentes en cualquier obra filosófica y en cualquier ensayo. ¿Por qué —cabe preguntar— no es ensayo toda filosofía y filosofía todo ensayo?

Atrevámonos a una apuesta polémica: *idealmente*, esto es, llevado a su punto de acabamiento o culminación, todo ensayo es filosofía y toda filosofía es ensayo pero, precisamente por ello, cada uno se cuida muy bien de no ejercer esa potencia de identificarse con el otro hasta el final, para no entregar su especificidad. En última instancia, el punto de equilibrio estará en concebir diferencias de grado que autoricen a hablar de «más o menos ensayo/filosofía» respecto de una obra en particular.

La razón de ello es que el ensayo es una amenaza para la filosofía, lo mismo que esta lo es para aquel. La línea que divide se traza aquí en y con el lenguaje: una obra filosófica subordina los recursos retóricos de la lengua a su papel conceptual, mientras que lo opuesto ocurre en el ensayo. Y esta divisoria de aguas responde a una economía, una dinámica, que a continuación intentaremos precisar.

1.2. *Entre la universalidad del concepto y la subjetividad del estilo*

Elegir entre el extremo filosófico y el ensayístico del continuo aludido, puede implicar desde la simple adecuación técnica entre forma y contenido según sea el proyecto en cuestión, hasta comprometer una ética y una política del pensamiento y de la escritura. Optar por el camino de la filosofía o el del ensayo es una alternativa para resolver cada vez, de modo que solo la estadística determinará cuándo se impondrá una u otra clasificación sobre el autor o su obra tomada en extensión.

La contraposición no se presenta entre una escritura sin estilo (la filosofía) y una con estilo (el ensayo), puesto que, si el estilo es una determinación inconsciente del sujeto de la enunciación, siempre habrá estilo, aunque sea pobre en recursos, pues habrá un apego a ciertos términos, un ritmo en la periodización de las frases, una mayor o menor presencia de metáforas, de neologismos o de otros instrumentos frecuentes.

La cuestión es quién manda u ordena el texto: el significado o el significante, el concepto o la imagen, la literalidad o la metáfora, el problema formulado o el decir de quien lo formula, la generalidad de una tesis o las narraciones y los ejemplos, las conexiones lógicas o las asociaciones analógicas.

A esta altura querrá cuestionarse la contraposición, argumentando que se emparejan en ella determinaciones que difieren en natu-

raleza o nivel. En efecto, se interrogará, ¿no hay acaso ensayos filosóficos y ensayos de otras temáticas? Desde luego que sí, pero como destacamos más arriba, hay una convergencia en las condiciones más generales del ensayo y de la filosofía, ubicándose la divergencia en el modo en que estos elementos se conjugan en cada caso.

Para comprender cabalmente esta divergencia, repárese en que mientras la filosofía sostiene la marca subjetiva meramente como un totalizador externo al texto, inscribiendo este en una filiación de tradición o escuela, o al menos en una problemática enteramente objetivable, el ensayo se cuenta uno por uno. A lo más, el rastro del estilo será reconocible en las distintas obras de un autor, o aun entre obras de diversos autores, pero eventualmente, cuando hagan escuela, no lo harán por lo que tengan de ensayo, sino de filosofía.

La divergencia es entre una subjetivación por el concepto o por la lengua, y está demás aquí toda ponderación moral, como por caso, es la de Rorty, que denuesta la filosofía en favor del ensayo. El punto no es acusar sino simplemente reconocer en la filosofía una ficción de no-lenguaje, tanto como reconocer en el ensayo una retracción ante la exigencia del concepto. Este es un instrumento tan válido para consagrar la potencia del pensamiento como la artesanía de la forma, sustentada en el menor o mayor virtuosismo en el manejo de la lengua.

La divergencia radical entre el ensayo y la filosofía aparece en el modo en que se vinculan en uno y otro el yo que enuncia, el lenguaje en el que se enuncia y, por último, lo enunciado como tal, su contenido. El ensayo dispone los recursos del idioma en todo su esplendor para, a su través, provocar tres efectos: 1) sostener el libre señorío del escritor sobre dicho recurso, 2) generar una complicidad entre el autor y el lector como lugar de verosimilitud de lo dicho y 3) atrapar en las redes del lenguaje el asunto del caso, sin que este nunca se escape ya de esa malla verbal.

La operación filosófica está destinada a producir efectos contrarios en las tres dimensiones, disponiendo del lenguaje para generar la referida ficción de no lenguaje: 1) el sujeto de la enunciación queda atrapado por las redes del lenguaje hasta volverse indiscernible de las palabras, 2) la complicidad buscada está siempre mediada por la verdad o corrección de lo dicho, por lo que no se establece a través de una comunicación personal y 3) las palabras mismas se identifican con su referente, «realidad» sobre la que la filosofía pretende su propio señorío.

En resumen, en el ensayo el lenguaje se pega a su asunto liberando un yo que arbitra —y goza de ese arbitrio—; en la filosofía, por

su parte, el lenguaje se adhiere a su enunciación para despegar del mismo una realidad independiente que constituya una fuente de legitimación del discurso, mientras que el yo que enuncia, absorbido enteramente en ese decir invisibilizado, deja como único resto subjetivo el nombre propio que hará de marcador externo del texto, constituyéndose en una suerte de «prueba del delito» de que la objetividad no ha conseguido suprimir totalmente el rastro de la subjetividad implicada.

Desde el punto de vista de «la voluntad de poder», el ensayo es una vía más corta para lograr su afirmación, pero para ello paga el precio de no encubrirla, poniéndola de manifiesto en la intemperie del yo ensayístico. No es así la situación en la filosofía, en la que, por un camino sinuoso —y astuto— la voluntad de poder conquista estabilidad e incluso trasciende los límites del texto y del «diálogo» entre el autor y el lector. Al mismo tiempo se oculta, pretendiendo la autopresentación de una verdad o realidad impersonales y absolutas.

En estas condiciones, se hace difícil para el ensayista integrar su trabajo en una causa de escuela, sumergirse en la relativa homogeneidad de una tradición y, menos aún, ingresar en una historia disciplinar. Estas son, en cambio, posibilidades abiertas para la filosofía. Más aún, en su ausencia la filosofía no puede prosperar. En ello se juega su única conquista: asegurar una transmisión que instituya una comunidad de filósofos, sea en la copresencia de un espacio compartido, o en la más dilatada, pero también más inmortal, comunidad de ideas en el tiempo, *a fortiori*, en la historia de la filosofía, siempre abierta a la Filosofía con mayúsculas, presupuesta en cada obra de cada filosofía singular.

2. SEMBLANZA DEL PENSAMIENTO ENSAYÍSTICO IBEROAMERICANO

2.1. *Ensayo y filosofía en Iberoamérica*

Hasta aquí hemos desarrollado la tensión entre filosofía y ensayo desde una perspectiva general. Es momento de abordar las peculiares características que tal tensión adopta en la cultura iberoamericana. Para ello, comencemos por ponderar cómo determina a unos y otros el significante *americano*. Es un punto clave y por demás excepcional. Es clave por la masividad con la que proyecta su sombra sobre los más diversos esfuerzos; es excepcional porque no se encuentra nada igual en otros continentes y ni siquiera en América del Norte ha jugado este papel.

No es exagerado afirmar que la mayor parte de la ensayística iberoamericana del siglo XX giró en torno de *lo americano*, aplicado a la cultura, la historia, la política y, más en general, a una supuesta condición existencial específica. Por diversos caminos y adoptando perspectivas contrapuestas, desde México a la Argentina se buscó una peculiaridad, una idiosincrasia de la cual extraer sustancia propia, para moldear con ella desde la organización política de los territorios emancipados, hasta las expresiones más abstractas del pensamiento.

En las secciones que siguen, haremos una presentación amplia de la impronta que la reflexión sobre lo americano dejó en la ensayística y en la filosofía en la América hispana. Ahora interesa destacar lo que propongo considerar como una oposición básica: mientras la ensayística constituyó la herramienta de una *resistencia* a toda asimilación pasiva e imitativa, tanto de lo europeo como de lo norteamericano, la filosofía fue mayoritariamente una aliada en el proceso de *realizar* en Iberoamérica —aquí cabría hablar también de *Latino*américa, si adoptamos una denominación después de todo francesa— igual o mejor que en Europa, pero siempre según su espejo, y de un modo diferente que en Estados Unidos, pero teniendo a menudo al Norte como norte, realizar, decíamos, la plenitud de una vida humana civilizada, abierta al progreso indefinido.

Cierto es que esa resistencia de la ensayística a menudo se quebró, dando lugar a la resignación, el pesimismo y el lamento. Pero aun en estos casos el punto de partida estuvo en esa resistencia. Por el contrario, nuestros principales filósofos se asimilaron, con menor o mayor compromiso, a las grandes tradiciones filosóficas según fueron dominando el escenario mundial, con una importante cercanía a la filosofía alemana. Sin embargo, esta asimilación no evitaba la incomodidad, permitiendo que reiteradamente asomara la pregunta por una filosofía propia, como veremos más adelante.

La excepcionalidad de esta determinación del pensamiento iberoamericano —sea en su expresión ensayística o en su expresión filosófica sistemática— a partir del significante *americano* no tiene paralelo en la historia del pensamiento filosófico, ni en su nacimiento en la antigua Grecia ni en ninguna etapa posterior. Los cambios de lengua —del griego al latín y de este a las lenguas romances— tampoco promovieron una búsqueda similar. Incluso en los Estados Unidos no se va a encontrar nada parecido en los grandes autores del pragmatismo, menos aún en los académicos que dieron continuidad en ese país a las tradiciones europeas. Luego, en la posguerra tampoco ocurrirá, sino que, por el contrario, lo que se va a desarrollar con grandes logros, es *filosofía sin más*.

No se trata de ningún misterio, si pensamos que América fue connotada desde Europa, mediación a través de la cual la cultura americana fue forjando su identidad. El proceso, señala el historiador-filósofo O'Gorman (México, 1906-1995), condujo o bien al predominio de una cultura imitativa —en América del Sur—, o bien a expresiones culturales originales —en los Estados Unidos—.

Sin embargo, es necesario matizar esta interpretación, pues no se aplica a todo el campo cultural, ya que ha habido y hay originalidad en nuestra literatura en todas sus variantes, en nuestra música popular, por caso y, claro está, en nuestra ensayística. Por otra parte, las distintas respuestas al norte y al sur de América podrían compartir alguna matriz común, como lo señalara H. A. Murena (Argentina, 1923-1975), en su ensayo *El pecado original de América* (1954). Pero no es aún momento de conclusiones y balances. Enfoquemos de más cerca la compleja diversidad que la ensayística iberoamericana nos ofrece y, recortándose dentro de ella, algunas expresiones paradigmáticas de la filosofía que le es propia.

Recorrer la enorme y densa geografía de la ensayística iberoamericana requiere un ordenamiento expositivo señero, de difícil construcción, aun si dispusiéramos de más espacio del que aquí de hecho disponemos. A efectos de simplificar la exposición, presentaré los referentes más significativos, integrados según los movimientos culturales dominantes en el seno de los cuales desarrollaron su obra, según una estructura narrativa que seguirá un orden cronológico, desde comienzos del siglo XX hasta poco más allá de su promedio.

La razón de esta limitación cronológica obedece fundamentalmente a que la expresión de un pensamiento original en Iberoamérica encontró en la forma ensayística el vehículo privilegiado de su realización en ese periodo. En cambio, a partir de los años sesenta, las formas de expresión del pensamiento reflexivo se dispersan en diversos géneros, fuertemente contrastantes entre sí, a saber: la narrativa, la profesionalización académica y el periodismo. Así, las fuerzas expresivas que antes lograron su integración en el ensayo —a la vez literatura, filosofía, ciencia social y crónica— se disocian en regímenes de producción intelectual fragmentados a partir de nuevos contextos de legitimación y circulación.

En cuanto a la ponderación según la significación conferida a los diversos autores, será inevitable la discrecionalidad, en la que convergerán tanto condicionamientos subjetivos como objetivos: esto es, el gusto y el conocimiento personales, por un lado, y la presencia del «tema americano», por el otro. Nos interesarán, primordialmente, aquellas obras que hayan alcanzado una dimensión reflexiva y con-

ceptual, que hayan aportado su huella original en la construcción de una autoconciencia de una realidad cultural específica, más allá de las dificultades de su denominación o descripción.

2.2. *Positivismo, modernismo, humanismo*

Como no podía ser de otra manera, el desarrollo de la filosofía en la América hispana estuvo inspirado por las grandes orientaciones dominantes en los países centrales de Europa. Así, durante el siglo XIX, primero el romanticismo y luego el positivismo, se constituyeron en instrumentos ideológicos de la afirmación de la cultura programática y reflexiva de los grupos dirigentes de nuestras jóvenes naciones. Estas ideologías operaron a la vez como fuerzas separadoras del poder colonial español sobre América central y del sur, y fuentes de enraizamiento de una incipiente autoconciencia de lo americano, que supo encontrar especialmente en Francia las tradiciones artísticas e ideológicas que le permitieran oponerse a la cultura colonial, pero también en otras fuentes más específicas que mucho contribuyeron a la consolidación nacional posrevolucionaria, como el constitucionalismo norteamericano, algunas figuras señeras del pensamiento inglés y de la filosofía alemana.

Hacia finales del siglo XIX y principios del XX, el positivismo domina excluyentemente la organización educativa e institucional en sentido amplio, como avanzada de una ideología cientificista asociada al progreso de la modernidad, que debía llevar a las naciones hispanoamericanas a su destino de grandeza, a partir de la superación de lo que era visto como un orden social y cultural atrasado, el de la época colonial, asociado a la enorme influencia que la escolástica tardía había tenido en los nuevos territorios.

Nacieron así influyentes obras en diversos países de Iberoamérica. Las fuentes europeas inspiradoras fueron especialmente las obras del sociólogo francés Auguste Comte y del filósofo inglés Herbert Spencer. A la vera de estas poderosas influencias —que también gravitaban, aunque no con la masividad que habrían de alcanzar en estas tierras, en sus propios países— el positivismo triunfa en Brasil, en México, en Perú, en Chile y en la Argentina, por nombrar solo a algunos de los centros de desarrollo más importantes para las organizaciones nacionales en Iberoamérica. Además, debe destacarse que el auge positivista suma su influencia al romanticismo dominante en las primeras décadas del siglo XIX, potenciando el proceso de consolidación nacional en cada país, marcando fuertemente la acción de muchos de nuestros líderes políticos, a la vez hombres de letras, juristas,

historiadores y filósofos. Entre esos referentes fundamentales por su acción y por su obra, en los que las fuerzas de la literatura, la política y el concepto se fusionaron de un modo probablemente irrepetible, cabe destacar las figuras de Domingo Faustino Sarmiento (Argentina, 1811-1888) y Juan Bautista Alberdi (Argentina, 1810-1884).

Dentro aún del siglo XIX son destacables los aportes de Juan Montalvo (Ecuador, 1832-1889) y Eugenio María Hostos (Puerto Rico, 1839-1903), entre muchos más. Estos autores, igualmente fundamentales para la construcción de la autoconciencia hispanoamericana, hallaron en la ensayística, cada uno a su modo, el instrumento privilegiado para la afirmación de una voz propia, capaz de incidir decididamente en los destinos de sus respectivos países.

En ambos casos ya encontramos rasgos que se repetirán posteriormente: la literatura como una herramienta de la lucha y la emancipación políticas (Montalvo) y la institucionalidad educativa como forjadora de una transformación sociológica y antropológica de la sociedad (Hostos).

La figura de Hostos fue decisiva porque acertó en el diagnóstico de que la transformación de América era una aventura para librarse en el corazón del hombre, tanto como en los contornos exteriores de su vida social y política. Por ello, su punto de vista fue a la vez sociológico, pedagógico y antropológico.

La novedad que introdujo Hostos consistió en que, si hasta ese momento el positivismo había sido un programa destinado a la organización de la sociedad orientada según una ideología cientificista, ahora se tratará de transformar al hombre mismo en su individualidad, en su espiritualidad.

Finalmente, junto a las fuerzas de la literatura y la pedagogía, el forjamiento de la autoconciencia americana en el siglo XIX contó con el activismo revolucionario de José Martí (Cuba, 1853-1895), que reunió de un modo integral la poesía, la ensayística y la acción, al punto de constituirse en un héroe inspirador del proceso revolucionario cubano del siglo XX.

La importancia de Martí también se encuentra en la influencia que habrá de ejercer en la obra de Rubén Darío (Nicaragua, 1867-1916), el poeta que se constituyera en el referente fundacional de un movimiento original iberoamericano, destinado a influir prontamente en Europa, especialmente en España: el modernismo.

El positivismo y el modernismo fueron dos movimientos paralelos, cuyo desarrollo se concentró entre los años 1890 y 1910. Mientras el primero dominó el terreno de las ideas filosóficas y la organización institucional política y educativa, el segundo orientó las letras

y las artes, que de esa forma también contribuyeron a la materialización de nuevas imágenes y metáforas, conformadoras de la condición hispanoamericana.

Pero su desarrollo superpuesto fue al mismo tiempo polémico, puesto que el modernismo debe verse principalmente como una tradición divergente y crítica, cuyo rasgo más característico es su antipositivismo. El panorama del siglo XIX estuvo signado por oleadas sucesivas y parcialmente superpuestas de romanticismo, positivismo y modernismo. Cada uno de estos movimientos fue a la vez la negación de un movimiento anterior y el programa de nuevas ideas y prácticas sociales, políticas y culturales —en cuanto al romanticismo, su referencia crítica era la escolástica colonial[2].

Para completar el esquema de esta sección, me referiré ahora a lo que llamo «humanismo» en este contexto, parcialmente mezclado con rasgos del modernismo, pero esforzado en hacer posible un trabajo de síntesis entre el sentido de este y la herencia positivista.

Los principales referentes de esta tendencia a la síntesis y la integración de las capas superpuestas que fueron conformando el acervo cultural de Iberoamérica surgieron con mayor fuerza y nitidez en el contexto de la revolución mexicana de 1910, en el seno de lo que se dio en llamar «Ateneo de la Juventud» (México, 1909-1914), grupo que albergó a verdaderos maestros del ensayo iberoamericano, como José Vasconcelos (México, 1882-1959), Antonio Caso (México, 1883-1946), Alfonso Reyes (México, 1889-1959) y Pedro Henríquez Ureña (República Dominicana, 1884-1946). Los rasgos centrales de este humanismo originario, que luego veremos reaparecer a través de una recuperación crítica como una auténtica filosofía de la historia, son: 1) la proyección del particularismo americano, conformado a través del mestizaje, como matriz de una renovación de la imagen y la concepción de la condición humana universal; 2) el esfuerzo por recuperar las raíces culturales clásicas, en particular la tradición griega de la que surgió la filosofía occidental, desde una renovación a partir de la perspectiva americana, reuniendo en esta última condición tanto lo español como lo universal contemporáneo; 3) el intento de encontrar una antropología filosófica en la que las diversas dimensiones de la existencia se vinculen y desarrollen armónicamente, de modo que en la concepción del individuo se reconcilien la

2. Sin embargo, aun en el conflicto agudo, los tres movimientos tuvieron un marcado sesgo antiespañol. La reconciliación cultural entre Iberoamérica y la península solo encontrará su oportunidad a partir de la segunda década del siglo XX, sin que este reencuentro logre pisar en firme de un modo más o menos general y masivo, excepción hecha de los humanistas a los que se hace inmediata referencia en lo que sigue.

razón con la pasión, y la perspectiva comunitaria reivindique tanto los fundamentos racionales, como la historia y aun el mito; 4) la proyección de la unidad iberoamericana como una singularidad orgánica articulada a través de la riqueza de su diversidad.

El ensayista como intelectual y figura crítica fue afirmándose en las últimas décadas del siglo XIX y ya con el siglo XX se afianza la aparición de obras muy significativas, que desbordaron los límites de sus respectivas inspiraciones ideológicas. Una revisión panorámica de algunos de los más importantes representantes de estas grandes orientaciones nos permitirá arribar a una visión más profunda de sus mutuas relaciones, superposiciones parciales e integraciones superadoras.

Comencemos con José Ingenieros (Italia, 1877-1925). Cualquier intento de reducir su rica, extensa e intensa producción a los cánones más esquemáticos del positivismo nos hará perder de vista la evolución interna de su pensamiento y su esfuerzo de síntesis de diversas tendencias, desde Comte a Nietzsche por el lado europeo, hasta Ramos Mejía y José E. Rodó por el lado iberoamericano. Desde joven, cuando estudiaba medicina, mostró un perfil de lo que podríamos llamar «intelectual comprometido», al punto de ser co-fundador del partido socialista. Su socialismo se integraba con un determinismo economicista y aun mecanicista, y con una perspectiva «medicalista» de la sociedad que provenía de las corrientes criminológicas de Ramos Mejía, en última instancia de Lombroso, el conocido médico y criminólogo italiano.

Tal vez haya que señalar un antes y un después en el recorrido de Ingenieros, respecto de su «exilio europeo», que se produjo a raíz de que el presidente Roque Sáenz Peña rechazara su nombramiento como profesor de Medicina Legal. En Europa escribe su obra más conocida: *El hombre mediocre*, y a su regreso a la Argentina se afianza su perfil intelectual, cuando funda la *Revista de Filosofía*, en 1914, dirigiéndola hasta su muerte. Otro de sus emprendimientos más destacables es la creación de la editorial La Cultura Argentina, que publicará 130 títulos de las obras más importantes de la Argentina.

Entre el esquemático y militante positivismo de Carlos Octavio Bunge (Argentina, 1875-1918) y la renovación que comportó el *arielismo* modernista generado por Rodó, del que nos ocuparemos enseguida, la obra de Ingenieros se vuelve una de las fuentes más influyentes de lo mejor que diera el positivismo en muchos países de Iberoamérica. Más allá de sus cambios y sus entusiasmos por las revoluciones mexicana y rusa, que lo llevan a afianzar posiciones radicalizadas respecto de las transformaciones que debían acontecer en nuestra América, hay una constante fidelidad en su obra res-

pecto de la continuidad entre experiencia, ciencia y filosofía, desde sus *Principios de psicología* (1910) hasta sus *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* (1918). Junto a esta línea de continuidad, que lo lleva a hablar de «filosofía científica», se destacan sus trabajos históricos, sociales y políticos, en los que manifiesta una creciente autoconciencia de la condición iberoamericana, articulada con los movimientos mundiales. Sin duda, su obra *La evolución de las ideas argentinas* (1918) es una referencia insoslayable para la comprensión de esta dimensión de su producción. A modo de balance, podemos concluir que en la obra de José Ingenieros se aprecia la creciente autoconciencia iberoamericana, aunque desde el punto de vista estrictamente filosófico, su pensamiento no fue todo lo profundo y crítico que se requiere. Además, en él se ejemplifica uno de los primeros intelectuales de estas tierras, en el sentido contemporáneo de esa condición.

Así como José Ingenieros desborda los límites esquemáticos del positivismo, reducir a José Enrique Rodó (Uruguay, 1871-1917) al modernismo, sería igualmente inapropiado. Incluir a Rodó entre los modernistas se ha convertido en un lugar común e incluso en una perspectiva crítica, lo que en parte es justo. En efecto, en su estudio sobre *Prosas profanas* de Rubén Darío, Rodó afirmó de sí mismo que era un modernista en todos los sentidos de la palabra, como reacción al naturalismo literario y al positivismo filosófico dominante hasta su época; pero también declaró su voluntad de conservar lo que ese movimiento tuvo de fecundo. Además consideraba valiosa la poesía y la ensayística de Rubén Darío, creador del modernismo.

Sin embargo, denunció la frivolidad del gesto decadentista de sus imitadores, reprochándoles, sobre todo, su desapego para con lo que Rodó sostenía como objetivo estratégico de su ensayística y de su compromiso político-institucional (no olvidemos que Rodó militó en las filas del Partido Colorado y ejerció tres veces la diputación nacional en el Uruguay): la trascendencia social y hasta pedagógica de la difusión de ideas a partir de la literatura.

Rodó fue un pionero, cuya influencia sobre el conjunto de Iberoamérica, ya en su época, tal vez no tiene comparación. Su voz fue una de las primeras en alzarse para revindicar la raíz latina común de nuestros pueblos, dada por una tradición, un idioma y una historia comunes[3].

3. La influencia de *Ariel* recorrió Iberoamérica en diversas oleadas y, como veremos más adelante, no solo promovió continuidades sino reacciones críticas, no de rechazo pero sí de profunda reelaboración.

Sus principales ensayos constituyen la segunda y la tercera parte de *La vida nueva*: respectivamente, su estudio sobre la obra de Rubén Darío y el modernismo, y lo que terminará siendo una obra independiente: su ya clásico *Ariel* (1900). Finalmente, el punto culminante de su producción, desde un punto de vista tanto literario como filosófico, se encuentra en *Motivos de Proteo* (1909).

Ariel se divide en seis partes a través de las cuales se exalta la belleza moral de la juventud y la fe en la vida, el ideal de desarrollo de la condición humana en su integridad, la expresión de la importancia del cultivo de la estética en el forjamiento del carácter de los pueblos, la advertencia contra los peligros de los desvíos a los que puede estar sometida la democracia (conjuntamente con una fuerte confirmación de la igualdad de todos los seres humanos entre sí), la crítica de la orientación civilizatoria que se había enseñoreado en los Estados Unidos y, finalmente, la confianza en el porvenir.

A mi entender, lo fundamental del *Ariel* se haya en su sección cuarta, de la que es menester mencionar el siguiente pasaje, a fin de ilustrar su trascendencia humanística, cifrada en el esfuerzo por conciliar la valoración de la ciencia, clave del positivismo, con un compromiso democrático, en esencia profundamente crítico de los peores excesos del positivismo:

> Desconocer la obra de la democracia, en lo esencial, porque, aún no terminada, no ha llegado a conciliar definitivamente su empresa de igualdad con una fuerte garantía social de selección, equivale a desconocer la obra, paralela y concorde, de la ciencia, porque interpretada con el criterio estrecho de una escuela, ha podido dañar alguna vez al espíritu de religiosidad o al espíritu de poesía. La democracia y la ciencia son, en efecto, los dos insustituibles soportes sobre los que nuestra civilización descansa (Rodó, 2007, 96-97).

Por su parte, en *Motivos de Proteo*, Rodó alcanza su mayor originalidad, la que, al decir de Pedro Henríquez Ureña, consiste «en haber enlazado el principio cosmológico de la *evolución creadora* con el ideal de una norma de acción para la vida. Puesto que vivimos transformándonos, y no podemos impedirlo, es un deber vigilar nuestra propia transformación constante, dirigirla y orientarla. La *persistencia indefinida de la educación*: he ahí la verdad que no debe olvidarse» (Henríquez Ureña, 1952, 125. La edición original del texto en cuestión es de 1910).

Ilustrados el positivismo y el modernismo mediante las referencias de Ingenieros y Rodó respectivamente, nos queda por completar nuestro panorama sobre las grandes orientaciones dentro de las

cuales se manifestaron por primera vez ensayos de estatura filosófica y originalidad iberoamericana, retomando lo que genéricamente hemos denominado humanismo. Los grandes maestros del ensayismo que domina el panorama en las primeras décadas del siglo XX, comparten los rasgos que ya fueron enumerados más arriba. En todos ellos se alcanza una integración amplia y profunda entre la particularidad americana y la universalidad de un humanismo filosófico *sui generis*. Cada uno de los cuatro integrantes del Ateneo de la juventud aportó su singular impronta al conjunto del movimiento: la visión apasionada de José Vasconcelos, con una fuerte voluntad especulativa que lo lleva a elaborar un sistema completo de filosofía en cinco extensos tratados escritos entre 1929 y 1940; el compromiso de Pedro Henríquez Ureña con el ejercicio de una generosa maestría destinada a sembrar su influencia formadora en muchos países de Iberoamérica, además de México, en particular en la Argentina, en donde falleciera luego de muchos años de ejercicio de la enseñanza en la Universidad de La Plata; la originalidad específicamente filosófica de Antonio Caso, quien de todos ellos fue el que más inscribió su labor teórica en la filosofía como género y tradición universal —nos ocuparemos de su obra en la sección siguiente—; finalmente Alfonso Reyes, cuya profundidad de pensamiento, equilibrio integrativo entre las más vastas tradiciones, desde la modernidad a la antigüedad griega, y su calidad ensayística, constituyeron una obra de gran estatura. Jorge Luis Borges evoca la figura del pensador mexicano en un bello poema del que a continuación reproducimos algunos versos:

> El vago azar o las precisas leyes / que rigen este sueño, el universo, / me permitieron compartir un terso / trecho del curso con Alfonso Reyes. [...] Reyes, la indescifrable Providencia / que administra lo pródigo y lo parco / nos dio a los unos el sector o el arco, / pero a ti la total circunferencia. [...] Vastos y delicados esplendores / logró tu estilo, esa precisa rosa, / y a las guerras de Dios tornó gozosa / la sangre militar de tus mayores. [...] Solo una cosa sé. Que Alfonso Reyes / (donde quiera que el mar lo haya arrojado) / se aplicará dichoso y desvelado / al otro enigma y a las otras leyes. // Al impar tributemos, al diverso / las palmas y el clamor de la victoria; / no profane mi lágrima este verso / que nuestro amor inscribe a su memoria (*IN MEMORIAM A. R.*).

Si bien muchos son los aportes de todos ellos que merecerían ser comentados, en el breve espacio del que disponemos deberemos limitarnos al ejemplo paradigmático, el que encontramos en el desarrollo de la noción de *inteligencia americana* propuesta por Alfonso Reyes. Dicha noción es propuesta por nuestro autor para capturar la

originalidad del pensamiento iberoamericano, tanto frente a la tradición norteamericana como a la tradición europea. Reyes elige hablar de inteligencia antes que hablar de civilización o de cultura, para enfatizar una visión de la vida y una acción en la vida, en fin, un matiz propiamente iberoamericano en la comprensión de la condición humana.

En dicha inteligencia se mezclarían, conformando una fuerza nueva, lo autóctono, lo ibérico, lo mestizo y lo africano. Esta fuerza o espíritu propiamente iberoamericano aventajaría, según Reyes, a todas las demás, por ofrecer una síntesis trascendente y novedosa, menos especializada que la europea, más abierta al aire libre de la calle, consagrada a fortalecer el ejercicio de lo que Rodó consideraba la profesión superior: la profesión general de hombre.

He aquí en apretada síntesis el humanismo que la ensayística de los maestros de las primeras décadas del siglo XX difundió a través de escritos y de cátedras. Rodó dio el primer paso con su *Ariel*, que fuera recibido, enriquecido y profundizado hasta logros notorios por muchos escritores y filósofos, entre los que nos hemos limitado a destacar a los que pertenecieron al Ateneo de la Juventud en los años de la revolución mexicana. Pero no debemos olvidar que a esa reducida lista se agregan muchos otros de casi todos los países de nuestras naciones, cuyas referencias bibliográficas se consignará en la bibliografía final.

2.3. *Lo propio, lo original, lo auténtico: la filosofía iberoamericana en cuestión*

El siglo XIX legó al XX, a la vera del romanticismo fundacional de nuestras naciones, la certeza de que la constitución de la autoconciencia de una filosofía propia —americana para unos, iberoamericana para otros— era un objetivo alcanzable, un programa que debía desarrollarse. Como recordáramos más arriba, la perspectiva se encuentra explícita en Juan Bautista Alberdi, quien evaluaba anticipadamente lo que luego el historicismo de la segunda mitad del siglo XIX, paradójicamente, pretenderá convertir en tesis filosófica universal: que no hay filosofía universal, que el relativismo histórico de fondo es un dato irreductible de la inteligibilidad misma de cualquier filosofía. Por esa vía, el plural se imponía: habría de hablarse de «filosofía*s*, no de *la* filosofía, ¿por qué no hablar entonces de una filosofía *americana*?

En el siglo XX, salvo contadas excepciones, la misma formulación retornará pero con un cambio capital: donde antes se escribía «ameri-

cana» ahora se escribirá «latinoamericana» o, como preferimos aquí, *iberoamericana*. En el contexto del humanismo de las primeras décadas del siglo XX, predominaron dos orientaciones compatibles hasta cierto punto: por un lado, la condición cultural iberoamericana debía reconocerse —para muchos integrarse o al menos reconciliarse— con la tradición europea, incluso —para algunos sobre todo— con la influencia ibérica; por otro lado, había que partir de la condición mestiza de nuestra cultura y nuestras poblaciones para encontrar esa filosofía propia, original o auténtica. En cambio, la creciente presencia de los Estados Unidos en nuestro subcontinente era vista con desconfianza y aun con rechazo hacia su cultura, su filosofía y sus procesos civilizatorios.

El punto de partida en la presente sección son, como se indica desde su título, los matices entre *lo propio*, *lo original* y *lo auténtico*. Si bien estas nociones podrían fundirse en la imagen de una pureza esencialista, también admiten desanudamientos *parciales* esclarecedores, como esperamos mostrar.

Comencemos por el funcionamiento de *lo propio* aplicado a *filosofía*. Cuando de esta aplicación no resulte la trivialidad de una mera atribución, equivalente a afirmar de una obra, un autor o una doctrina que son «iberoamericanos» porque han visto la luz en algún país de Iberoamérica, se esperará establecer con dicha adjetivación una referencia sustantiva, esto es, fundada en alguna cualidad objetiva, o un conjunto de ellas. Esta sustancia deberá ser *idiosincrásica*, sea en sentido histórico, antropológico —incluyendo en ello lo cultural y lo social— o bien aun en un sentido ontológico. (Todas estas variantes pueden encontrarse en la historia de la cuestión entre nosotros).

Lo original, por su parte, pretende asegurar esa idiosincrasia recostándose en una superposición de identificaciones: la de la identidad numérica, contingencia irreductible, es decir, lo que «somos o hacemos *nosotros —cada uno de nosotros—*», con la de aquello que se manifiesta como inédito debido a la materia misma con la que está hecho y, claro está, a la modalidad con la que se presenta, lo que nos vuelve en parte a la determinación de lo propio, pero básicamente introduce la idea de lo novedoso, al mismo tiempo que relevante.

Finalmente, *lo auténtico* instala la búsqueda de una filosofía iberoamericana en un régimen valorativo cuyas oposiciones se comprenden en términos de bueno-malo, verdadero-falso y original-imitativo (impostado), lo que se solapa entonces parcialmente con «original» y, entonces, también parcialmente con «propio».

Los tres adjetivos sustantivados a través del uso del artículo neutro *lo* pueden potenciarse cuando se superponen hasta pretender

«hacer» una sustancia única, una esencia, que, giro heideggeriano mediante, se dará en llamar *originariedad*. Por el contrario, también puede separárselos de diversas maneras, con lo que la mentada esencia se irá debilitando, hasta mostrarse como efecto de una mistificación. La separación opera más fácilmente cuando se multiplican los contextos de uso en la forma adjetiva. Así, cuando «propio» quiere decir «característico» no se opone a «inauténtico», que a su vez se opone a «original», en el sentido de «primero», «novedoso», etcétera.

Por el momento tenemos un núcleo semántico conformado por los tres matices ya expuestos en su solapamiento parcial y sus mutuas complementariedades. Difícil es la cuestión de si en su uso se presentan como descriptivos, como normativos o de ambas maneras, alternativamente o ambiguamente. También respecto de este punto la historia nos proporciona ejemplos de todas estas posibilidades. Pero antes de echar una mirada a los ejemplos, señalemos aún un aspecto central de todo el debate: la polarización sujeto-objeto en el modo de entender el funcionamiento de los tres adjetivos, pues preguntar si el *nosotros de la enunciación* de una filosofía es propio, original o auténtico, es un asunto enteramente diferente de inquirir si esas cualidades pertenecen al *contenido* de tal filosofía.

Precisamente, comenzaremos por referirnos a filósofos fundacionales, en los que se ejemplifican esos adjetivos esencialmente en su enunciación antes que en el contenido de su pensamiento. Quizás el más significativo de ellos sea Carlos Vaz Ferreira (Uruguay, 1872-1958), algunas de cuyas obras más destacables son *Los problemas de la libertad* (1907), *Pensamiento y acción* (1908), *Moral para intelectuales* (1909), *Lógica viva* (1910) y *Fermentario* (1938). Respecto de este filósofo sería fácil establecer consenso sobre el siguiente dictamen: su obra es original, en el sentido de novedosa en cuanto a las perspectiva que adopta sobre diversos problemas filosóficos «universales», y responde a una autenticidad en la enunciación, en el sentido de que ninguna impostura ni sumisión imitativa se encuentran en su obra. Además, cuando considera la obra de otros filósofos como Nietzsche, James y Unamuno, su consideración trasluce un juicio crítico ejercido con seguridad y libertad, características que refuerzan la autenticidad reconocida. Sin embargo, en cuanto al contenido de sus obras, no tienen por tema precisamente la cuestión de la filosofía iberoamericana, ni se trata en ellas de si es original, propia o auténtica.

A pesar de no pertenecer al linaje de quienes se embarcaron en la búsqueda de una representación filosófica de la filosofía americana, la obra de Vaz Ferreira ha merecido una consideración muy positiva de Arturo A. Roig (Argentina, 1922), filósofo comprometido con

la investigación sobre las condiciones de una filosofía que pueda ser considerada nuestra en un sentido fuerte. Resumamos la evaluación general de Roig, más allá de las muchas doctrinas específicas del filósofo uruguayo en las que se detiene y pondera:

> [...] en varios de sus escritos Vaz Ferreira habría mostrado que no hay conceptos puros y que tratarlos como si lo fueran, divorciados de su función representativa de los hechos, lleva a menudo a una situación en la que el pensamiento queda alienado en paralogismos y otras distorsiones, las que a su vez nos desvían de una comprensión adecuada de los problemas y de los hechos mismos, en cualquier orden al que estos pertenezcan (Roig, 2009, 129 [1.ª ed., 1981]).

Roig —quien en el libro referido teoriza acerca del comienzo de la filosofía y su fundamento o *a priori* siempre normativo, entendiendo que lo normativo implica la autoconciencia o al menos la enunciación de un sujeto en la historia (2009, i-iv)— identifica en Vaz Ferreira la originalidad, propiedad y autenticidad de ese *a priori normativo*, por el tratamiento crítico que hace de las cuestiones filosóficas que aborda.

Vaz Ferreira es un modo paradigmático a través del cual se realizó en Iberoamérica un pensamiento filosófico auténtico y original —aquí dejo caer a «propio» por resultar más esquivo y vidrioso en su significación—. Otros ejemplos igualmente paradigmáticos se encuentran en los ya mencionados José Vasconcelos y Antonio Caso. Este último, por obras como *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1919), fue uno de los ejemplos que citara José Gaos para probar la originalidad de la filosofía en Iberoamérica. Se trata, en efecto, de una obra destacable, en la que se sintetizan la teoría de la evolución, las principales filosofías de la época, desde Schopenhauer a Bergson —comienzo y fin de un ciclo de filosofía contemporánea según Caso—, con un modo personal de asumir el cristianismo, específicamente en lo que respecta a la interpretación de la caridad.

Tampoco Antonio Caso necesitó tematizar en esa obra la cuestión de la filosofía iberoamericana para *hacerla*. Y en el caso de Vasconcelos, si bien esta temática está presente explícitamente, su originalidad no se cifra solo en ello sino en su originalidad de pensamiento sistemático, cuyo mayor logro es la *Estética* (1935). Ambos pensadores identificaron la esencia del filosofar con la estética, en una peculiar interpretación de esta que no cabe desarrollar aquí. Lo que cuenta es que, nuevamente, tanto en su enunciación como en su contenido, se trata de obras filosóficas en el mayor sentido de la palabra, originales

y auténticas, no obstante no ocuparse de la filosofía iberoamericana como tema.

En el mismo sentido, la obra del filósofo argentino Alejandro Korn (1860-1936), no muy extensa pero de notoria madurez y equilibrio, nos propone, en obras como *La libertad creadora* (1926), *Filósofos y sistemas* (1929) y *Axiología* (1930), una crítica que exhibe los límites de todo positivismo, a la vez que afirma la incumbencia específica de la filosofía, sin ceder a la especulación metafísica irresponsable. Además, contribuye a una línea de desarrollo muy importante en toda Iberoamérica acerca de la teoría de los valores[4]. Junto al nombre de Korn corresponde colocar el de su discípulo Francisco Romero (1891-1962) y el de Ángel Vasallo (1902-1978), que contribuyeron a afianzar la connotación de la obra de Korn como una referencia ineludible de la filosofía argentina.

Ambos filósofos dedican gran parte de su obra a dar cuenta de sus *lecturas*, una característica que irá creciendo en el medio académico, dando la idea de que siempre nuestra filosofía fue receptiva y aun reproductiva, cuando incluso en estos pensadores cabe destacar ejemplos muy distintos como *Teoría del hombre* (1952) del primero y *Elogio de la vigilia* (1939) del segundo. (En particular, hay que resaltar la contribución de Francisco Romero al afianzamiento de una conciencia histórica de la filosofía iberoamericana. Este autor nos habla de «filosofía normalizada» y consagra a muchos de los filósofos que hemos nombrado, y otros más, como «los fundadores». Esta clasificación es fundamental, pues no hay tradición filosófica o cultural en general, sin padres fundadores).

¿Qué muestran estos ejemplos? Que *lo propio se hace, y se lo hace con tanta mayor eficacia cuanta mayor es la apuesta en términos de originalidad y autenticidad*. Este hacer puede o no realizarse a través de la tematización de la filosofía iberoamericana, y de hecho algunas de las contribuciones más importantes a la conformación de lo que venimos llamando «autoconciencia» iberoamericana —aplicable tanto a *cultura*, como a *filosofía*, entre otras dimensiones o realidades— han tomado como tema la pregunta de si hay filosofía iberoamericana y en qué sentido.

En síntesis, la cuestión logra su mayor claridad cuando se la despoja de la cáscara mistificadora. Aparece entonces como una cuestión histórica que puede resolverse así: hay filosofía en Iberoamérica porque ha habido muchas obras que pertenecen a la tradición filosó-

4. Para una valoración de esta tradición, véase en este mismo volumen el artículo de Graciela Vidella.

fica, en el sentido en el que esta tradición se desarrolló desde su nacimiento en la Grecia antigua. Cabe aun preguntar si esta filosofía *en* Iberoamérica es una filosofía *iberoamericana*, lo que creo ha de responderse positivamente, en la medida en que hay originalidad y autenticidad y, sobre todo, mientras haya *continuidad, memoria, identidad históricas* a través de esas obras.

Este modo histórico y en última instancia político en un sentido amplio de responder a la cuestión contrasta con las respuestas ontológicas. Una respuesta es ontológica si se deriva de una teorización acerca de la condición antropológica de la «existencia iberoamericana» que no responde a condiciones históricas, sociales, económicas o culturales, todas ellas fácticas, sino a determinaciones de una esencia asociada a una interpretación o transfiguración mítica o metafísica de circunstancias históricas o fácticas en general. Algunas de las más destacadas versiones de esta ontologización son obras como las de Félix Schwatzmann (Chile, 1913-2014) *El sentimiento de lo humano en América* (1951-1953), Ernesto Mayz Vallenilla (Venezuela, 1925-2015), especialmente en su obra *El problema de América (Apuntes para una filosofía americana)* (1957), y con otro sentido sin embargo convergente en la operación «ontologizadora», el mencionado Edmundo O'Gorman en *La invención de América* (1958), Carlos Astrada (Argentina, 1894-1970), especialmente en *El mito gaucho* (1948), los numerosos trabajos de Rodolfo Kusch (Argentina, 1922-1979), entre los que se destaca *América profunda* (1962), los ensayos de Ezequiel Martínez Estrada (Argentina, 1895-1964) y los de H. A. Murena, de los que trataremos en la última sección, más como *hermenéuticos* que como ontológicos.

Lo que en forma genérica podemos atribuir a todos estos ejemplos es la transfiguración de características históricas y culturales en una antropología en última instancia metafísica, según la cual, paradójicamente, lo propio de la condición americana —obsérvese que en la mayoría de ellas no se hace distinción entre condición americana e iberoamericana— sería, precisamente, no tener un vínculo, una continuidad con algo que le sea propio en el origen, por lo que el *anthropos* americano habrá de determinarse como *puro futuro*, el que, al quedar desarraigado de todo origen, más que proyecto será invención o destino.

Un hito en la controversia sobre la cuestión de la existencia y característica de una filosofía iberoamericana, ahora sí desde el punto de vista del contenido, lo constituyeron los trabajos de Leopoldo Zea (México, 1912-2004), especialmente *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), obra en la que el autor reafirma y extiende

trabajos anteriores, pero además da respuesta a otra obra muy significativa, que precisamente lleva por título *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, escrita por Augusto Salazar Bondy (Perú, 1925-1974) el año anterior.

Este filósofo también distingue entre lo peculiar (en nuestros términos «lo propio»), lo original y lo genuino (lo que hemos llamado «lo auténtico»), según criterios similares a los aplicados aquí. Después de una descripción del desarrollo de la filosofía en Iberoamérica, que contiene elementos muy útiles y pertinentes, pero en la que a veces el autor no logra evitar valoraciones que no corresponden al registro descriptivo, seguida de una puesta al día del debate hasta la fecha de redacción de su propia contribución, Augusto Salazar Bondy concluye que nuestra filosofía, si bien es peculiar, no es ni original ni genuina. Su argumentación, a mi juicio, no logra apoyar suficientemente esta evaluación, máxime cuando es expresada de un modo extremo como en estas palabras: «[...] el pensamiento hispanoamericano [...] ha sido una novela plagiada y no la crónica verídica de nuestra aventura humana» (Salazar Bondy, 1968, 119)[5].

En su «respuesta», Leopoldo Zea ha rechazado esta evaluación y, más aun la explicación o interpretación reduccionista que Salazar Bondy ofrecía de esta, a saber: la idea de que esa inautenticidad provendría de un desfase entre nuestra autoimagen, tributaria de la imitación de la filosofía tal como es producida en las naciones desarrolladas, y nuestra realidad sumida en el subdesarrollo. Además, Augusto Salazar Bondy repite, sin originalidad alguna, la remanida idea de que la producción filosófica de nuestros países no enraíza en la historia existencial de nuestros pueblos. ¿Acaso, cabe preguntar, hay alguna idea de cómo eso sí ocurre en los países europeos y en los Estados Unidos?

Aunque nuestro objetivo no es aquí involucrarnos de lleno en el debate, me permito sugerir que hay que darle continuidad a la idea de José Gaos y Leopoldo Zea de hacer con continuidad *filosofía sin más*, como modo de hacerla con autenticidad y originalidad. Es así como se conformará lo propio, una tradición filosófica iberoamericana[6].

5. En todo caso, puesto que Augusto Salazar Bondy en resumen imputa inautenticidad a nuestra filosofía, cabe señalar que propio de la filosofía es la conformación de tradiciones a través de la imitación y la repetición. La originalidad y la autenticidad nacen en el seno de esas tradiciones así conformadas. Sí en general ha faltado audacia, podríamos conceder, pero aun esto es cierto más bien de la producción académica que del pensamiento ensayístico.

6. Aunque probablemente, haya mucho de imaginario en esta determinación, más accesible a los otros que a nosotros mismos. Pero lo mismo cabe decir de etiquetas

En conclusión, el debate acerca de si hay o no una filosofía iberoamericana no es sino *un* modo en el que esta *también* ha sido hecha, aumentando críticamente nuestra autoconciencia de su idiosincrasia, modo genuino y, por qué no, original. Otras dinámicas filosóficas en otras naciones, menos inclinadas a autodeterminarse a través de su comparación con y diferenciación de las filosofías que se hacen en otras naciones, han esculpido su fisonomía con otros recursos. Aceptemos simplemente que este ha sido un recurso propio, nuestro.

2.4. *Arraigo, desarraigo y afirmación crítica*

La polarización entre quienes reconocen y quienes rechazan algún grado de identidad y originalidad en el pensamiento iberoamericano no se limita al ámbito de la filosofía sino que se difunde hacia el de la cultura y a las formas y procesos de socialización, en un sentido ciertamente difuso. La línea de demarcación reconoce diferenciaciones étnicas, geográficas y políticas. En efecto, los principales representantes de lo que llamaremos ensayística del arraigo han encontrado en el mestizaje y, en menor medida, en la mulatez, una sustancia proteica. A su vez, estas expresiones se han concentrado en Centroamérica y en aquellos países de Sudamérica cuya conformación étnica contiene un grado importante de mestizos o mulatos. Además, muchas de ellas se articularon con una impronta revolucionaria, mayoritariamente de inspiración marxista, constituyendo una dimensión emancipatoria de gran envergadura en la ensayística iberoamericana.

Por su parte, la principal ensayística del desarraigo se concentró en la Argentina, aunque no han faltado representantes en otros países. Sus características principales se cruzan en espejo con las recién reseñadas: frente a los colores de la mezcla, la Iberoamérica blanca, en vez del sesgo político, el hermenéutico ontologizante. Finalmente, la superación de polarizaciones esquemáticas se proyecta a través de obras sobresalientes o recorridos en sí mismos contrastantes, lo que conforma un nuevo clasicismo, podríamos decir, punto de llegada y a la vez de partida a la luz del cual, en el futuro se podrán ponderar las producciones de las últimas décadas de la ensayística del siglo XX.

como «filosofía francesa», «filosofía alemana», etc., pues no son ciertamente etiquetas filosóficas. Lo filosófico es hablar, por ejemplo, de «fenomenología francesa o alemana», en donde la atribución de nacionalidad no alcanza a definir una idiosincrasia filosófica, permaneciendo una determinación extrínseca, por lo cual incluso expresiones como esas son menos frecuentes que hablar, para seguir con el mismo ejemplo, de «fenomenología» sin más. (Esto tiene aplicación a cualquier tradición).

Comencemos nuestro recorrido por el *locus* clásico por antonomasia: *La raza cósmica*, de nuestro ya conocido José Vasconcelos. En esta obra, publicada originalmente en 1925, el autor sostiene que hay una *raza* iberoamericana, destinada a mundializarse como logro mayor del mestizaje, que se constituirá en la quinta raza que se sumará a las razas blanca, negra, india y mogol. En la visión de Vasconcelos, es la condición mestiza la portadora de un nuevo humanismo de dimensiones ya planetarias y nosotros, los iberoamericanos, seríamos el corazón de dicho nuevo humanismo.

Tal idealización utópica mereció una recepción crítica muy aguda de otro de los referentes cruciales de la revalorización del mestizaje operada crecientemente desde las primeras décadas del siglo XX: José Carlos Mariátegui (Perú, 1895-1930). En el último de sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), afirma que el filósofo utopista no tiene en cuenta la realidad del mestizaje —que en Mariátegui comprende las fusiones de las etnias blancas, indígenas y africanas—, sino una «refusión acrisolada» de la que, luego de un proceso complejo, emergería la raza cósmica. La perspectiva de Mariátegui es la de un historiador, un político y, lo que me parece fundamental, un crítico. El crítico debe partir de lo real, aun de lo real transfigurado por sus expresiones culturales más complejas y derivadas, a fin de comprender, proyectar y actuar.

Desarrollada desde unos años antes, con un horizonte más nietzscheano que marxista, se destaca en Bolivia la obra crítica y ensayística del gran poeta Franz Tamayo (1879-1956), de fuerte contenido indigenista y antipositivista. Pero tal vez el rasgo distintivo de su obra haya sido la conjunción de ese indigenismo con un marcado rechazo por lo hispánico o, tal vez mejor dicho, por lo hispanoamericano. En ese sentido se evidencia aquí el mayor contraste entre su particularismo y el universalismo mestizo de un Vasconcelos. Entre sus obras se destaca *La creación de la pedagogía nacional* (1910), de carácter polémico, a las que siguieron otras obras publicadas en los últimos años de la década del veinte.

Muchos años después, en el marco de lo que se dio en llamar corriente populista dentro de la *filosofía de la liberación*[7] —diferencia-

7. La expresión «filosofía de la liberación» connota fuertemente la obra del filósofo argentino naturalizado mexicano Enrique Dussel (1934), que la ha desarrollado sistemáticamente dándole gran difusión más allá de las fronteras iberoamericanas. También este autor pretende establecer una perspectiva profundamente crítica de las diversas tradiciones que conforman la cultura occidental, sobre todo en su pretendida universalidad, especialmente detectable en las grandes obras de la filosofía. Sus objetivos son prioritariamente prácticos y transformadores de nuestra comprensión de las

ble de la corriente histórica y crítica de autores como Leopoldo Zea y Arturo Roig— nos encontramos con la obra de Rodolfo Kusch, plenamente inscripta en una ensayística del arraigo, quien realiza una compleja doble operación: 1.º) reconstruye un pensamiento conceptual a partir de las expresiones culturales indígenas; 2.º) utiliza dicho pensamiento para interpretar y someter a crítica tanto las concepciones como las prácticas culturales y políticas del desarrollo de las naciones iberoamericanas. La singularidad de esta obra radica en su integración del elemento ontológico de su antropología filosófica con su proyección crítica y programática, dirigida a alcanzar un estadio cultural en el que lo indígena y lo europeo se fusionen a través de lo que llama *fagocitación*, noción tan opuesta a la de aculturación como lo fue el concepto de trasculturación acuñado por Fernando Ortiz años antes.

Basten estos pocos ejemplos entre muchos más, para ilustrar las principales tendencias dentro de la ensayística del arraigo, en un sentido más expresivo y programático que crítico. Luego volveremos a encontrarnos con esta ensayística, pero dentro de una labor crítica más atenta a los matices y las complejidades. Por el momento, debemos centrarnos en los ejemplos paradigmáticos de la tendencia contraria, la que hemos clasificado como ensayística del desarraigo.

Uno de sus frutos más paradigmáticos es la obra de Ezequiel Martínez Estrada. Desde su *Radiografía de la pampa* (1933) hasta *El mundo maravilloso de Guillermo Enrique Hudson* (1951), pasando por su *Sarmiento* (1946), *La cabeza de Goliat* (1940) y *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* (1948), con potentes recursos literarios que, a través de una amplia construcción metafórica desarrolla una dramatización casi trágica de la existencia humana en la pampa, Martínez Estrada establece una interpretación de la condición iberoamericana habitada por una desolación irredimible.

En permanente contrapunto implícito con el *Facundo* de Sarmiento, para nuestro autor la barbarie lo invade todo. En las seis partes en que se articula su *Radiografía...* —libro que marca la orientación general de sus otras obras, al menos hasta su viaje a la Cuba de la revolución, en la que su perspectiva sufre una renovación parcial—, Martínez Estrada recorre el drama del habitante de estas tierras, quien se encuentra como una especie de *nada suspendida en la nada*, podríamos decir.

No cabe duda de que la ensayística de Martínez Estrada resulta fundacional en la expresión del devenir de la Argentina a partir de la

tradiciones culturales propias de los pueblos originarios de América o, mejor dicho, «Indoamérica».

masiva inmigración, la centralidad porteña y la conformación de una pequeña burguesía desheredada de su Europa de origen. El contexto inmediato que le da su tono pesimista es, en el horizonte nacional, la inconsistencia de la organización nacional, que irrumpe con crudeza en el golpe de Estado de 1930, y en el horizonte internacional la crisis capitalista y la persistencia de una situación de guerra mundial, para nada superada en el interregno en el que Martínez Estrada escribe y publica el núcleo central de sus ensayos.

El legado de Martínez Estrada logró trascenderse en un discipulado creativo y en algunos aspectos superador, en la obra de H. A. Murena. Según expone en su primer ensayo dedicado a dar cuenta de su propio diagnóstico de los males existenciales de la condición americana, Murena sostiene que toda vida individual o colectiva debe acatar la ley del *parricidio* si aspira a elevarse hacia la vida del espíritu. Se trata de una ley cuyo cumplimiento ha de ser inconsciente, pues no se trata de que haya una voluntad parricida por encima del solo hecho de cumplir con la ley vital que lleva a la inevitable batalla entre las generaciones, sino de no rehuir la responsabilidad que a cada quien le cabe en este enfrentamiento.

Profundizando la huella iniciada por Martínez Estrada, Murena aplica esta tesis a las relaciones culturales e históricas entre Europa y América, para afirmar que la condición americana es la de un hijo que reniega del parricidio que debe cometer con su padre Europa, si es que aspira a tener su propia y auténtica existencia cultural. Como ejemplo paradigmático del nihilismo cultural ínsito en el proceso parricida, Murena cita al Martín Fierro. Para el ensayista argentino, Martín Fierro es el emblema de *una comunidad sumida en el parricidio*, pero la posición correcta frente a él es la de valorarlo como un momento que hay que superar hacia un estado ya no más parricida, por haberse completado el proceso del mismo.

La elección del Martín Fierro como ejemplo obedece a que, según Murena, la batalla parricida encuentra en el lenguaje el terreno principal en el que se debe librar. Un ejemplo histórico que nos ofrece es el paso del latín a las lenguas romances: el lenguaje «bajo» o «vulgar» de los pueblos es el instrumento con el que se abre paso el parricidio cultural que acaba con un lenguaje cada vez más alejado de la vida nueva[8].

8. A modo de sugerencia para un trabajo sistemático que podría resultar iluminador, cabría relacionar las figuras del *parricidio* en Murena con la *fagocitación* en Kusch. A su vez, estos procesos histórico-existenciales podrían reelaborarse a partir del concepto de «trasculturación» que Fernando Ortiz opondrá al de «aculturación».

Tanto Martínez Estrada como H. A. Murena son a la vez ejemplificación del desarraigo y de la afirmación crítica, pues en la evolución de sus respectivas obras, el camino de la literatura desemboca en una *imago* de una América abierta al encuentro consigo misma, con una mayor adecuación entre su expresión y su condición existencial.

En muchos ensayistas se logró alcanzar una perspectiva reflexiva y conceptual acerca de la peculiaridad americana o iberoamericana, según el caso, mediante una escritura en la que la literatura y el pensamiento alcanzaron una intensa continuidad. Se trata de un proceso en el que se afianza la figura del escritor como un intelectual que incide en la conformación de una opinión pública crítica, sea a través de su obra de ficción, su ensayística o su participación directa en el debate político o de mera actualidad.

En una perspectiva amplia, en medio de una lista que incluiría a los más relevantes escritores latinoamericanos —en ese contexto se impuso «Latinoamérica» antes que «Iberoamérica», como en la expresión «*boom* latinoamericano»—, hay que destacar como notables ensayistas con incidencia a la vez literaria y filosófica o teórica, entre otros y para citar unos pocos ejemplos de nuestros países, a Macedonio Fernández (1874-1952) y Jorge Luis Borges (1899-1986) en Argentina, a Guillermo Francovich (1901-1990) en Bolivia, a Gilberto Freyre (1900-1987) y Darcy Ribeiro (1922-1997) en Brasil, Joaquín Edwards Bello (1888-1968) en Chile, Germán Arciniegas (1900-1999) y Eduardo Caballero Calderón (1910-1993) en Colombia, a Fernando Ortiz (1881-1969), José Lezama Lima (1910-1976) y Roberto Fernández Retamar (1930) en Cuba, Benjamín Carrión Mora (1897-1979) en Ecuador, Miguel Ángel Asturias (1899-1974) y Augusto Monterroso (1921-2003) en Guatemala, Jorge Cuesta (1903-1942), Samuel Ramos (1897-1959), Octavio Paz (1914-1998), Luis Villoro (1922-2014) y Gabriel Zaid (1934) en México, Julio Ycaza Tigerino (1919-2001) en Nicaragua, Rafael Barrett (1876-1910) en Paraguay, Antenor Orrego (1892-1960), Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979), Sebastián Salazar Bondy (1924-1965) y José Miguel Oviedo (1934) en Perú, Rosario Ferré (1938) en Puerto Rico, Arturo Ardao (1912-2003) y Ángel Rama (1926-1983) en Uruguay y Mariano Picón Salas (1901-1965) y Arturo Uslar Pietri (1906-2001) en Venezuela.

No podemos dar cuenta aquí de las líneas fundamentales del variado y complejo pensamiento desarrollado por estos y muchos otros autores. Solo señalemos que varios de ellos forjaron instrumentos conceptuales muy influyentes en Iberoamérica, como el concepto de *trasculturación* de Fernando Ortiz en su extraordinario *Contrapunteo*

cubano del tabaco y el azúcar (1940), el *tropicalismo* brasileño, la figura de *Caliban* como símbolo interpretativo de la peculiaridad iberoamericana de Fernández Retamar —en revisión crítica de la interpretación original ofrecida por Rodó en su ya comentado *Ariel*—, el pensamiento crítico-literario de Lezama Lima, con figuras como las de *las eras imaginarias* y *el espacio gnóstico*, también concebidas para replantear la especificidad y a la vez la contribución universal de la cultura iberoamericana frente a la visión europea —y aun contra ella, sobre todo en la clásica perspectiva hegeliana sobre América—, el *ultranihilismo* de Murena, que abre la perspectiva de superar la ensayística del desarraigo a través de su agotamiento, las reconfiguraciones irónicas del lenguaje filosófico operadas por Macedonio Fernández y Jorge Luis Borges, la *soledad* elevada a condición antropológica por Octavio Paz en su ya clásico *El laberinto de la soledad* (1950), complementada por su «Postdata» (1969), etcétera.

El ejercicio de la afirmación crítica de un pensamiento iberoamericano original se encuentra en pleno desarrollo aún en nuestros días. Pero como afirmé más arriba, la diversificación de los contextos de producción, circulación y legitimación de lo que en décadas anteriores estuvo fusionado en el espacio del ensayo nos permite también hablar de un cierre de ciclo. En la actualidad ganan terreno, cada uno por su lado, la intervención periodística, la obra de ficción subordinada a las exigencias del mercado y el *paper* académico burocratizado por las instituciones estatales en las que se articula la enseñanza y la investigación.

Resta concluir que si el ensayo prevaleció donde la originalidad filosófica se insinuó tímidamente, fue por las diferencias entre uno y otra respecto de la transmisión y la filiación, pues, dicho una vez más en vena mureneana, incluso una comunidad de huérfanos sin descendencia puede albergar brillantes escritores, pero difícilmente promoverá filósofos que adquieran la suficiente confianza y autoconciencia para incidir en el desarrollo de la gran tradición. Superar este estado de cosas es posible y deseable, y aventuro que estamos en eso en nuestras naciones, pero se esté o no de acuerdo con esto, al menos se coincidirá en que debemos empezar por reconocer el punto de partida y las condiciones a las que obedece. Solo después de este primer paso, podremos reunir en un nosotros fortalecido las fuerzas de la ensayística y la de la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA*

Agosti, H. (1950), *Ingenieros, ciudadano de la juventud*, Santiago Rueda, Buenos Aires.
Arciniegas, G. (1944), *América tierra firme*, Losada, Buenos Aires.
Arciniegas, G. (1965), *El continente de los siete colores. Historia de la cultura en América Latina*, Sudamericana, Buenos Aires.
Ardao, A. (1991), *La inteligencia latinoamericana*, Universidad de la República, Montevideo.
Arias Saravia, L. (2000), *La Argentina en clave de metáfora: un itinerario a través del ensayo*, Corregidor, Buenos Aires.
Astrada, C. (2007), *Metafísica de la Pampa*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires.
Benedetti, M. (1966), *Genio y figura de José Enrique Rodó*, EUDEBA, Buenos Aires.
Borges, J. L. (1960), *Otras inquisiciones*, EMECÉ, Buenos Aires.
Borges, J. L. (1964), *Discusión*, EMECÉ, Buenos Aires.
Caorsi, C. (2008), *Sobre filosofía teórica*: *textos de Carlos Vaz Ferreira*, Biblioteca Nacional, Montevideo.
Caso, A. (1919), *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, México Moderno, México.
Earle, P. y R. Mead (1973), *Historia del ensayo hispanoamericano*, De Andrea, México.
Farré, L. (1958), *Cincuenta años de filosofía en Argentina*, Peuser, Buenos Aires.
Fernández, M. (2001), *No todo es vigilia la de los ojos abiertos*, Corregidor, Buenos Aires.
Fernández Retamar, R. (2004), *Todo Calibán*, CLACSO, Buenos Aires.
Francovich, G. (1945), *La filosofía en Bolivia*, Losada, Buenos Aires.
Gaos, J. (1989), *La filosofía de la filosofía*, Crítica, Barcelona.
Henríquez Ureña, P. (1952), *Ensayos en busca de nuestra expresión*, Raigal, Buenos Aires.
Ingenieros J. (1957), *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*, Elmer, Buenos Aires.
Ingenieros J. (2007), *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina*, Buena Vista, Córdoba.
Korn, A. (1936), *La libertad creadora*, Claridad, Buenos Aires.
Kusch, R. (1999), *América profunda*, Biblos, Buenos Aires.
Lezama Lima, J. (1993), *La expresión americana*, FCE, México.
Mariátegui, J. C. (1972), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, Lima.
Martínez Estrada, E. (1942), *Radiografía de la Pampa*, Losada, Buenos Aires.
Martínez Estrada, E. (2001), *La cabeza de Goliat*, Losada, Barcelona.
Martínez Estrada, E. (2005), *Muerte y transfiguración de Martín Fierro: ensayo de interpretación de la vida argentina*, Beatriz Viterbo, Rosario.
Mayz Vallenilla, E. (1957), *El problema de América (Apuntes para una filosofía americana)*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Monder, S. (2007), *Ficciones filosóficas: narrativa y discurso teórico en la obra de Jorge Luis Borges y Macedonio Fernández*, Corregidor, Buenos Aires.

* Las obras se citan por la edición consultada; en el cuerpo del texto se consigna el año de la edición original.

Montaigne, M. (1985), *Ensayos*, Hyspamérica, Buenos Aires.
Murena, H. A. (1961), *Homo Atomicus*, Sur, Buenos Aires.
Murena, H. A. (1962), *Ensayos sobre subversión*, Sur, Buenos Aires.
Murena, H. A. (1965), *El pecado original de América*, Sudamericana, Buenos Aires.
Murena, H. A. (2002), *Visiones de Babel*, FCE, México.
Murena, H. A. y Vogelmann, D. J. (1978), *El secreto claro*, Fraterna, Buenos Aires.
O'Gorman, E. (2006), *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, FCE, México.
Ortiz, F. (2002), *Contrapunteo cubana del tabaco y el azúcar*, Cátedra, Madrid.
Paredes, A. (2008), *El estilo es la idea: ensayo literario hispanoamericano del siglo XX (antología crítica)*, Siglo XXI, México.
Paz, O. (2010), *El laberinto de la soledad*, FCE, México.
Picón-Salas, M. (1959), *Regreso de tres mundos: un hombre en su generación*, FCE, México.
Piñeiro Iñíguez, C. (2006), *Pensadores latinoamericanos del siglo XX: Ideas, utopía y destino*, Siglo XXI, Buenos Aires.
Piñeiro Iñíguez, C. (2004), *Desde el corazón de América: el pensamiento boliviano en el siglo XX*, Plural, Bolivia.
Quintanilla, P. (2009), *Pensamiento y acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX*, IRA, Lima.
Reyes, A. (2002), *Ensayos sobre la inteligencia americana: Antología de textos filosóficos*, Tecnos, Madrid.
Rodó, J. (1920), *Motivos de Proteo*, América, Madrid.
Rodó, J. (2007), *Ariel*, Losada, Buenos Aires.
Roig, A. A. (2009), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Una Ventana, Buenos Aires.
Romero, F. (1956), *Alejandro Korn, filósofo de la libertad*, Reconstruir, Buenos Aires.
Romero, F. (1965), *Teoría del hombre*, Losada, Buenos Aires.
Salazar Bondy, A. (1968), *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México.
Skirius, J. (2006), *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*, FCE, México.
Terán, O. (1986), *En busca de la ideología argentina*, Catálogos, Buenos Aires.
Terán, O. (2008), *Historia de las ideas en la Argentina: diez lecciones iniciales, 1810-1980*, Siglo XXI, Buenos Aires.
Vasallo, A. (1992), *Elogio de la vigilia*, Catálogo, Buenos Aires.
Vasallo, A. (2008), *Una presente ausencia: Ensayos. Fragmentos inéditos*, Leviatán, Buenos Aires.
Vasconcelos, J. (1925), *La raza cósmica*, Agencia Mundial de Librería, Madrid.
Vaz Ferreira, C. (1957), *Lógica viva*, R.O.U, Montevideo.
Vaz Ferreira, C. (1962), *Fermentario*, Losada, Buenos Aires.
Vázquez, J. (1965), *Antología filosófica argentina del siglo XX*, EUDEBA, Buenos Aires.
Zea, L. (1969), *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE DE NOMBRES*

* En este índice no se recogen los nombres que figuran exclusivamente en las bibliografías.

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

José Manuel Aroso Linhares (Póvoa de Varzim, Portugal). Profesor en la Facultad de Derecho de la Universidad de Coimbra, doctor en Ciencias Jurídico-Filosóficas, es especialista en teoría general del derecho. Autor de numerosos estudios entre los que figuran *Habermas e a universalidade do direito. A «reconstrução» de um modelo «estructural»* (1986); *A unidade dos problemas da jurisdição ou as exigências e limites de uma pragmática custo/benefício* (2002); *Imaginaçao literaria e «justiça poética». Um discurso da «área aberta»?* (2010). Ha impartido conferencias y seminarios como profesor visitante en Alemania, Austria, España, Brasil, Timor Este, China y Polonia. Es vicepresidente de la ATFD (Asociación Portuguesa de Teoría del Derecho, Filosofía del Derecho y Filosofía Social).

Manuel Atienza (Oviedo, España, 1951). Es catedrático de Derecho en la Universidad de Alicante. Ha sido profesor en la Universidad Autónoma de Madrid y en la Universidad de Valencia y profesor visitante en las universidades de Buenos Aires y la Cornell University y doctor *honoris causa* por una decena de universidades iberoamericanas. Es autor, entre otros libros, de *Introducción al Derecho* (1986, ⁴2008); *El sentido del derecho* (2001); *El derecho como argumentación* (2006); *Curso de argumentación jurídica* (2012, 4.ª reimp.). Ha publicado numerosos artículos y obras colectivas en España, Italia, Brasil, México y Perú y es traductor de la *Teoría de la argumentación jurídica* de Robert Alexy (1989).

Valeriano Bozal (Madrid, 1940). Es doctor en Estética y catedrático de Historia del Arte Contemporáneo en la Universidad Complutense de Madrid. Especialista en estudios sobre el arte en España, destaca como estudioso de la obra de Francisco de Goya y es colaborador habitual del Museo del Prado. Entre sus obras cabe destacar *Necesidad de la ironía* (1999); *El gusto* (1996, ²1999); *Pinturas negras de Goya* (1997) y *Johannes Vermeer de Delf* (2002). Es editor de *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas* (1996, ²2000).

Samuel M. Cabanchik (Buenos Aires, 1958). Es doctor en Filosofía, graduado por la Universidad de Buenos Aires, investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Tecnológicas y Científicas (CONICET) y profesor de Filosofía Contemporánea y de Fundamentos de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas además de libros como *El revés de la filosofía* (1993); *Introducciones a la filosofía* (2000); *El abandono del mundo* (2006); *El poema ha sido escrito* (2010) y *Desde el palacio* (2015). Ha sido senador nacional de 2007 a 2013.

Eduardo Devés-Valdés (Santiago de Chile, 1951). Especialista en estudios eidéticos, se ha ocupado del pensamiento latinoamericano, del pensamiento de las regiones periféricas y de las redes intelectuales. Investigador y encargado del Programa de Estudios Posdoctorales del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. Ha publicado numerosos trabajos en Argentina, Bélgica, Bolivia, Brasil, Canadá, Chile, China, Costa Rica, Cuba, Ecuador, España, Gran Bretaña, Guatemala, Italia, México, Nicaragua, Paraguay, Polonia, Estados Unidos. Entre estos destacan *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX entre la modernización y la identidad* (3 vols., 2000-2004); *Redes intelectuales en América Latina* (2008); *El pensamiento africano sud-sahariano en sus conexiones y paralelos con el latinoamericano y el asiático* (2008) y *Pensamiento periférico. Asia-África-América Latina-Eurasia y más. Una tesis interpretativa global* (2014). Ha pronunciado conferencias y presentado trabajos en innumerables instituciones de educación de África, América, Asia y Europa. Se encuentra entre los fundadores de la Internacional del Conocimiento.

Juan A. Estrada (Madrid, 1945). Teólogo, filósofo, escritor y docente. Licenciado en Filosofía por la Universidad Comillas de Madrid y doctor por la Universidad de Granada. Realizó estudios en Innsbruck, Múnich y la Universidad Gregoriana de Roma. Ha sido profesor invitado en México, El Salvador, Nicaragua, Paraguay, Guatemala, Colombia, Chile, Perú, Argentina y Estados Unidos. Es autor de numerosas obras de teología y filosofía. Entre ellas, cabe destacar *La teoría crítica de Max Horkheimer* (1990); *Dios en las tradiciones filosóficas* (1994-1996); *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios* (1997); *Razones y sinrazones de la creencia religiosa* (2001); *El cristianismo en una sociedad laica* (2006); *El sentido y el sinsentido de la vida* (2010) y *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios?* (2015).

José María González García (Madrid, 1950). Profesor de Investigación en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, de cuyo Instituto de Filosofía fue director desde 1998 hasta 2006. Ha sido profesor titular en la Universidad Complutense de Madrid, así como profesor invitado en numerosas universidades españolas y extranjeras. Es *Life Member* del Clare Hall College de la Universidad de Cambridge. Autor de numerosas publicaciones, entre sus libros destacan *La sociología del conocimiento, hoy* (1979); *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka* (1989); *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber* (1992);

La sociología del conocimiento y de la ciencia (con E. Lamo de Espinosa y C. Torres, 1994); *Metáforas del poder* (1998; traducción francesa, 2012) y *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política* (2006). Por este último libro recibió el Premio Nacional de Ensayo en 2007. Su libro más reciente es *The Eyes of Justice. Blindfolds and Farsightedness, Vision and Blindness in the Aesthetics of the Law* (2016).

Gustavo Leyva. Doctor en Filosofía por la Universidad Eberhard-Karls de Tubinga. Becario posdoctoral de la Fundación Alexander von Humboldt (2001-2002) en la Universidad de Heidelberg, actualmente es profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Sus líneas de investigación son estudios sobre el idealismo alemán de Kant a Nietzsche, fenomenología, hermenéutica y teoría crítica y ética y filosofía política. Ha publicado numerosos artículos en revistas alemanas, españolas y mexicanas y es autor de *Intersubjetividad y gusto* (2002) y editor de *Política, identidad y narración* (2003); *La Teoría crítica y las tareas actuales de la crítica* (2005) y *La Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía* (2008).

Celso Luiz Ludwig. Doctor en Derecho por la Universidad Federal de Paraná, licenciado en Filosofía y en Letras. Actualmente es profesor de Derecho en la Universidad Federal de Paraná y en la Facultad Internacional de Curitiba, y especialista en filosofía del derecho, hermenéutica jurídica y teoría de la argumentación jurídica. Es autor de *Dicionário de Filosofia do Direito* (2006); *Para uma Filosofia jurídica da Libertaçao: paradigmas da filosofia, filosofia da libertaçao e direito alternativo* (2006, 2011) y *Hermeneutics- The Path of the Hermeneutic-Ontological Shift and the Decolonial Shift* (2010), entre otras publicaciones.

Francisco José Martín (Segovia, España, 1961). Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid y doctor en Filología por la Universidad de Pisa. Ha enseñado en las universidades de Münster y Siena, y actualmente es profesor titular de Literatura Española en la Universidad de Turín. Es director de la colección «Piccola Biblioteca Ispanica», de la editorial Le Lettere de Florencia, y codirector de la «Biblioteca del 14» y de «Pensar en Español», de la editorial Biblioteca Nueva de Madrid. El ámbito de sus investigaciones se centra principalmente en el hispanismo filosófico, en las relaciones entre filosofía y literatura, en la historia de las ideas y en la hermenéutica de la cultura hispánica, en contexto europeo y desde perspectivas filológicas y filosóficas. Es autor de *El sueño roto de la vida. Ensayo sobre la poesía de Francisco Brines* (1997); *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista* (1999) y *El uno, el otro, el mismo. Vindicación de J. Martínez Ruiz* (2012), y editor de *Estudios sobre* El político *de Azorín* (2002); *Las novelas de 1902* (2003); *La filosofía del límite. Debate con Eugenio Trías* (2005); *El animal humano. Debate con Jorge Santayana* (2008) y *El texto de la vida. Debate con Emilio Lledó* (2011). Ha cuidado también de numerosas ediciones críticas y ha traducido al italiano *El artista y la ciudad* de Eugenio Trías (2005),

y llevado a cabo la recopilación de los escritos italianos de María Zambrano. Colabora habitualmente en revistas como *Archipiélago* y *Revista de Occidente*, y en suplementos culturales como *Blanco y Negro Cultural* y *ABCD Las Artes y las Letras*. Ha impartido seminarios y conferencias en numerosas universidades e institutos de cultura, tanto nacionales como extranjeros.

José Luis Mora García (Madrid, 1948). Profesor de Historia del Pensamiento Español, coordinador del Programa de Doctorado en Estudios Hispánicos de la Universidad Autónoma de Madrid. Autor de «Educadores en España: 1914», en F. J. Martín (ed.), *Intelectuales y reformistas. La Generación de 1914 en España y América* (2014); *María Zambrano Alarcón-Pablo de Andrés Cobos. Cartas (1957-1976)* (2011); «Filosofía, educación e interculturalidad» en *Revista de Occidente* (2003); *La filosofía de la educación en España (1948-1988)* (1990) y *Blas J. Zambrano. Artículos, relatos y otros escritos* (1998); es editor de *Obras completas de Manuel de la Revilla* (2006).

Francisco Naishtat (Córdoba, Argentina, 1958). Profesor titular de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires e investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Tecnológicas y Científicas (CONICET) de Argentina, en el área de Filosofía de la Acción y de la Historia. Miembro plenario del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF) y director de un proyecto de investigación pluridisciplinario (PIP-CONICET, 2013-2016) sobre Walter Benjamin, es asimismo miembro del Proyecto Europeo Marie Curie, codirigido por Concha Roldán. Ha sido titular de una beca Fulbright en la Universidad de Berkeley (California) y de una beca de la DAAD en Berlín, además es director de Programa en el Collège International de Philosophie. Entre sus publicaciones, *Ráfagas de dirección múltiple. Abordajes de Walter Benjamin* (comp.) (2015); «Azione, evento e storia. Ontologie dell'accaduto» en *Il Transindividuale. Soggetti, Relazioni, Mutazioni*, *Mimesis-Eterotopie* (2014); *L'action et le langage. Des niveaux linguistique de l'action aux forces illocutionnaires de la protestation* (2010).

Benjamín Rivaya (1962). Doctor en Derecho por la Universidad de Oviedo, es profesor titular en el Departamento de Ciencias Jurídicas de la Facultad de Derecho. Estudioso del cine y el derecho y del derecho en las filosofías del siglo XX. Entre sus publicaciones más relevantes figuran *Filosofía del derecho y primer franquismo (1937-1945)* (1998); *Cine y pena de muerte* (2003); *Derecho y cine en cien películas* (con Pablo de Cima) (2004); *El materialismo jurídico. La presunta teoría del Derecho de Marvin Harris* (2007), así como numerosos artículos de revista y conferencias.

Pablo Ródenas (Las Palmas de Gran Canaria, España, 1949). Doctor en Filosofía. Profesor titular del Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje en la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna. Es director de la Cátedra Cultural «Javier Muguerza» de la Universidad de La Laguna y autor de *Ideología e historicidad: cuestiones fronterizas entre la racionalidad teórica y la racionalidad práctica* (1987); *Sobre la*

teorización de la ideología en Gramsci. Una defensa desde el recuerdo de Paco Fernández Buey (2013); «El filosofar iuspoli(é)tico equitativista. (Una tentativa de filosofía política de la moral y el derecho)», en *Laguna* (2012) y «Defensa de la poli(é)tica», en *Isegoría* (2004).

Concha Roldán (Madrid, 1958). Profesora de investigación en el Instituto de Filosofía (IFS) del CSIC, del que es directora desde 2007. Además, es presidenta de la Asociación de Ética y Filosofía Política (AEEFP), de la Sociedad española Leibniz para estudios del Barroco y de la Ilustración (SeL), de la Asociación GENET (Red transversal de Estudios de Género) y de la Comisión de Investigación de la Junta directiva de la Red Española de Filosofía (REF). Becaria de la Fundación Alexander von Humboldt, fue profesora contratada en la Universidad Johannes Gutemberg de Mainz (1991), y profesora invitada en la TU de Berlín (1998-1999) y en la Universidad Ludwig-Maximilian de Múnich (2004-2005). Actualmente es investigadora principal del Proyecto Europeo Marie Curie «Philosophy of History and Globalisation of Knowledge. Cultural Bridges Between Europe and Latin America» y del Proyecto I+D «Prismas filosófico-morales de las crisis. Hacia una nueva pedagogía social». Tiene numerosas publicaciones sobre filosofía moderna, Ilustración, ética, estudios de género y filosofía de la historia, entre las que cabe destacar sus libros *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia* (1997, ²2005) y *Leibniz. En el mejor de los mundos posibles* (2015).

Cláudia Rosane Roesler. Doctora en Derecho por la Universidad de São Paulo. Posdoctorado en Filosofía del Derecho por la Universidad de Alicante. Actualmente es profesora en la Facultad de Derecho de la Universidad de Brasilia y coordinadora del área de Derecho de CAPES. Es especialista en principios constitucionales, teoría de la argumentación jurídica y dogmática jurídica. Autora de *Theodor Viehweg e a Ciência do Direito: tópica, discurso, racionalidade* (2013).

Antolín Sánchez Cuervo (Madrid, 1969). Doctor en Filosofía y científico titular del Instituto de Filosofía del CSIC, donde forma parte del grupo de investigación «Justicia, memoria, narración y cultura». Es investigador principal de los proyectos de investigación «El pensamiento del exilio español de 1939 y la construcción de una racionalidad política» (FFI2012-30822), financiado por el Gobierno de España, y «Exilio, ciudadanía y deber de memoria» (CSIC i-link0951), financiado por el CSIC. Es autor de numerosos trabajos sobre filosofía iberoamericana, con especial atención a algunos de sus exilios. Los más recientes han sido *Tres estudios sobre el exilio. Condición humana, experiencia histórica y significación política* (con A. Aguirre y L. Roniger, 2014) y *El exilio español del 39 en México. Mediaciones entre mundos, disciplinas y saberes* (coautor y coordinador, con G. Zermeño, 2014). Además forma parte del comité ejecutivo de las *Obras completas* de María Zambrano, en cuyo volumen I ha colaborado con una edición crítica de *Los intelectuales en el drama de España* y las tres antologías poéticas que Zambrano publicó en Chile.

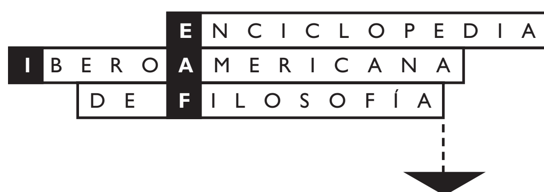
Juan Carlos Scannone (Buenos Aires, 1931). Catedrático de Filosofía en la Universidad del Salvador (Buenos Aires) y profesor invitado de la Pontificia Universidad Gregoriana, de las universidades de Fráncfort y Salzburgo, y del Instituto Internacional Lumen Vitae. Se lo sitúa en la corriente histórico-cultural de la filosofía y la teología de la liberación. Entre sus obras cabe mencionar *Ser y encarnación* (1968); *Teología de la liberación y praxis popular* (1976); *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia* (1987); *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (1990) y *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (2005).

David Sobrevilla (Huánuco, 1938-Lima, 2014). Fue profesor de la Universidad Nacional de San Marcos y de la Universidad de Lima. Cursó estudios en las universidades Católica, de San Marcos y de Tubinga, en la que se doctoró. Sus áreas de trabajo fueron la estética, la filosofía de la cultura, la filosofía del derecho y la filosofía latinoamericana, con especial atención a la filosofía peruana. Fue miembro del Comité Académico de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (EIAF). Autor de *Repensando la tradición nacional* (1986-1989) y *César Vallejo, poeta nacional y universal y otros trabajos vallejianos* (1994).

Antonio Valdecantos (Madrid, 1964). Catedrático en el área de Filosofía del Departamento de Humanidades de la Universidad Carlos III de Madrid, doctor en Filosofía, ha sido profesor en la Universidad Autónoma de Madrid, becario de investigación en el Instituto de Filosofía del CSIC e investigador visitante en el Archivo Leibniz de Hannover y en la New School for Social Research de Nueva York. Entre sus últimas publicaciones cabe destacar, *Misión del ágrafo* (2016); *Filosofía de la caducidad* (2015); *La excepción permanente. O la construcción totalitaria del tiempo* (2014); *El saldo del espíritu. Capitalismo, cultura y valores* (2014); *La clac y el apuntador. Materiales sobre la verdad, la justicia y el tiempo* (2011); *La fábrica del bien. Ensayo sobre la invención de la moral* (2008) y *La moral como anomalía* (2007), así como numerosos artículos en revistas y colaboraciones en periódicos

Rodolfo Vázquez (Buenos Aires, 1956). Filósofo y jurista mexicano. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y licenciado en Derecho por el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM). Actualmente es catedrático e investigador en el mismo. Ha sido becario del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) y profesor visitante en las universidades de Oxford, Génova y Carlos III de Madrid. Fundador y miembro del consejo editorial de la revista *Isonomía*. Entre sus publicaciones destacan *Liberalismo, estado de derecho y minorías* (2001); *Derecho, moral y poder. Ensayos de filosofía jurídica* (2005); *Entre la libertad y la igualdad. Introducción a la filosofía del derecho* (2006, ^{4}2016); *Teoría del derecho* (2008) y *Derechos humanos. Una lectura liberal igualitaria* (2015). Como editor se ha hecho cargo de más de cuarenta obras.

Graciela Vidiella (1952). Es doctora en Filosofía. Actualmente es profesora de la Universidad Nacional del Litoral y de la Universidad Nacional de La Plata. Especialista en ética y filosofía política. Participa en numerosos proyectos de investigación de la Universidad de Buenos Aires y de la Agencia Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Fue Premio Konex 2006 en Ética. Sus principales publicaciones son *El derecho a la salud* (2000); *Filosofía y formación ética y ciudadana polimodal* (2003) y *Breviario de ética* (junto con O. Guariglia, 2011).



Plan general

Lógica
Filosofía de la lógica
Filosofía del lenguaje I. Semántica
Filosofía del lenguaje II. Pragmática
La mente humana
El conocimiento
Racionalidad epistémica
La ciencia: estructura y desarrollo
Ciencia, tecnología y sociedad
Filosofía de las ciencias naturales, sociales y matemáticas
Sobre la Economía y sus métodos
Concepciones de la metafísica
Cuestiones metafísicas
Concepciones de la ética
Cuestiones morales
El derecho y la justicia
Filosofía política I: Ideas políticas y movimientos sociales
Filosofía política II: Teoría del Estado
Filosofía de la historia
Estética
Religión
Filosofía de la cultura
Filosofía de la educación
Filosofías no occidentales
Historia de la filosofía antigua
La filosofía medieval
Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro
Del Renacimiento a la Ilustración I
Del Renacimiento a la Ilustración II
La filosofía del siglo XIX
El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX
Filosofía de la filosofía
Filosofía iberoamericana del siglo XX I
Filosofía iberoamericana del siglo XX II

ISBN TROTTA: 978-84-9879-642-1



ISBN CSIC: 978-84-00-10195-4



EDITORIAL TROTTA



GOBIERNO
DE ESPAÑA

MINISTERIO
DE ECONOMÍA, INDUSTRIA
Y COMPETITIVIDAD



CSIC
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS